هو

من كتب الفقير علي رضا ابن عبد القدير
نسيحي زاده السيد محمد راغب
عفي عنهما

با خط عرب

٢٥ سطر

هذا كتاب تبصرة الادلة لابي المعين النسفي المكحولي
في علم الكلام

٤٤٤

٤٥

هذا فهرس تبصرة الادلة لسيف الحق والدين ابي المعين ميمون المكحولي النسفي سقى الله تعالى عليه [illegible]

صح

تم الفهرس والفصول بقلم الفقير [illegible] عبد الرحيم بن محمد حسن القاضي [illegible] بلده ازمير عفا الله لهم ولسائر المسلمين [illegible]

هذا كتاب تبصرة الادلة للشيخ الامام المتكلم على الاطلاق الحنفي الماتريدي بالاتفاق ابي المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول المكحولي النسفي وله كتاب التمهيد وكتاب بحر الكلام والكل في علم الكلام وهذه في بيان عقائد اهل السنة والجماعة ورد المخالفين من اهل البدع والضلالة وفي بيان الاجوبة عن دلائل الاشعرية من جانب الماتريدية مات في سنة ثمان وخمسمائة

اوراق عدد ٢١٧

سطر عدد ٢٥

لمحمد عبد الرحيم [illegible]

111

تبصرة الادلة في الكلام مجلد ضخم تاليف ميمون بن محمد بن محمد المكحولي الشهير بابي المعين النسفي جمع المسائل الاعتقادية المنسوبة الى الدلائل وبين ما كان عليه مشايخ اهل السنة والجماعة وابطل مذاهب الخصماء بالبراهين الساطعة والدلائل القاطعة سالكاً طريق التوسط في العبارة بين الاطناب والايجاز فجاء كتاباً بعيداً الى الغاية فمن نظر شرح صدره وزال شكه وغمه فطوبى لمن ملك هذا الكتاب وعمل بما فيه واحتواه

كذا في كشف الظنون للكاتب جلبي [illegible]

بحث ان الجوهر مع العرض متلازمان يابى العقول انفراد احدهما عن صاحبه فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر لجاز وجود جوهر غير قائم عرض به وهو وهو قلب المعقول وفتح باب القول بقدم الجواهر والله الموفق في تبصرة الادلة والارحم

[illegible]

من وصف امام الهدى ابي منصور الماتريدي والتكلم منه في الكتاب [illegible] ١١٨

[illegible] النسخة [illegible] للشيخ ابي المعين النسفي [illegible] التمهيد [illegible] الاولى [illegible] المسمى بالتمهيد [illegible] تبصرة الاولة [illegible] الموسوم بالتبصرة [illegible]

هذا الكتاب تبصرة الادلة في علم الكلام لابي المعين ميمون بن محمد بن مكحول النسفي رحمهم الله تعالى

من كتب الفقير خضر بن مرحوم مولانا محمد الكرمي عفي عنهما العافي

هكذا وجد في ظهر نسخة

يقول كاتب اصله وهو الشيخ الامام العلامة فقير عفو الله تعالى محمد بن محمد بن السابق الحنفي الحموي لطف الله تعالى به انه يروي هذا الكتاب وهو تبصرة الادلة في اصول الدين لسيف الحق ابي المعين النسفي عن شيخه الامام العالم العلامة محقق عصره كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن عبد الحميد الشهير بابن همام الدين الحنفي وهو عن الشيخ سراج الدين عمر بن علي الكناني الشهير بقارئ الهداية وهو عن الشيخ علاء الدين السيرامي وهو عن السيد جلال الدين شارح الهداية وهو عن شيخه علاء الدين عبد العزيز البخاري صاحب الكشف والتحقيق وهو عن الشيخ استاذ العلماء محمد بن محمد بن نصر البخاري المعروف بحافظ الدين الكبير وهو عن الشيخ شمس الائمة محمد بن عبد الستار ابن محمد العمادي الكردري وهو عن الشيخ الاسلام صاحب الهداية وهو عن الشيخ ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز النوسوخي وهو عن الشيخ الامام سيف الحق ابي المعين النسفي المصنف وجميع مصنفات هذا المصنف بهذا السند والله اعلم

ثم رواية التمهيد بل سائر مصنفات المصنف وهو الامام الزاهد المحقق والكامل المدقق سيف الحق ابي الفضل عمدة اهل السنة والجماعة سيف الحق والدين ابو المعين ميمون بن محمد بن محمد المكحول النسفي سقاه الله تعالى ... برواية الامام الرباني العامل الصمداني مولانا حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري رضي الله تعالى عنه ... قال اخبرني العلامة العالم استاذ الاساتذة الكبير شمس الدين محمد بن عبد الستار محمد العمادي الكردري قال اخبرني شيخ الاسلام صاحب الهداية برهان الدين ابو الحسن علي بن ابي بكر بن عبد الجليل بن الخليل الرشداني المرغيناني قال اخبرني الشيخ الامام الزاهد ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز النوسوخي قال اخبرني الشيخ الامام علاء الدين ابو بكر محمد بن احمد ابي احمد السمرقندي قال اخبرني الشيخ الامام سيف الحق ابو المعين النسفي وهو المصنف رحمهم الله تعالى

ومن ديباجة التمهيد شرح ... ابي المعين النسفي لحسين بن علي بن حجاج ابن علي السغناقي تاريخ الشرح سنة ٧٠٦

والنسخة المذكورة موجودة في كتبخانة جار الله ولي الدين في ميدان جامع السلطان محمد خان رحمه الله تعالى عليه

كتاب تبصرة الأدلة

للإمام الأجل الزاهد علم الهدى حجة الله في الأرض ناصر سنة الحق أبي المعين النسفي أنار الله برهانه

ترجمة المصنف الشيخ الإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ثمان وخمسمائة

سعد بملكه أضعف عباد الله محمد بن تاج الجرجاني الملقب بنجم

سعد بملكه واستمتع بمطالعته عبد الرحيم بن محمد القاضي ...

من كتب العبد الفقير إلى رحمة العلي أمير حسن بن سيد علي

ثم صار من كتب الفقير سليمان بن أحمد القسطنطيني عفي عنهما

اعلم أن جميع الخطوط التي كتب على حواشي هذا التبصرة بخط العلامة ... مولانا حسام الدين السغناقي ...

K 3004

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

قال الشيخ الامام الاجل الزاهد الاستاذ سيف الحق ابو المعين ادام الله ايامه احمد الله تعالى على منته التي لا يحيط بها الحد ونعمه التي لا يبلغها الاحصا والعد واستهديه لصواب القول والعمل واستعصمه عن موارد الزيغ والخلل واستوهبه مواد التاييد وارغب اليه في فوايد الارشاد والتسديد واتوكل في الامور كلها عليه وابرأ من الحول والقوة اليه واساله ان يصلي على من انقذنا به من مضلات الشرك وموبقات الهلكة وظلمات العمى محمد سيد البشر وقايد الخير ونبي الرحمة وعلى اله الذين هم مصابيح الظلام واصحابه الذين هم قادة الانام وقدوة اهل الاسلام وبعد فان اصدقاي طلبوا مني ان اكتب لهم ما جل من الدلايل في المسايل الاعتقادية وابين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة قدس الله ارواحهم لنصرة مذاهبهم وابطال مذاهب خصومهم من المعاني الجلية والنكت القوية معرضا عن الاشتغال بايراد ما دق من الدلايل ولطف من المسايل سالكا طريقة التوسط في العبارة بين الاطناب والاشارة لتعم الفايدة وتتوفر العايدة ولا يتعذر على من اراد مطالعة ما فيه الوقوف على ما تضمنت الفاظه من معانيه فحملني على الاقدام على المطلوب ما انا مجبول عليه من ايثار الاسعاف وان كان يصدني عنه من الانصاف لقلة البضاعة بل لخروجي عن اهل الصناعة عفو الله كافي من استكفاه ومعين من توكل عليه في امور دينه ودنياه وهو حسبنا ونعم الوكيل

الكلام في تحديد العلم

قال اختلف اهل الكلام في حد العلم وزعم ابو القسم الكعبي انه اعتقاد الشيء على ما هو به ولم يرض به غيره من المعتزلة وزعموا انه باطل باعتقاد العامي الذي اعتقد حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وصحة الرسالة فان هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما اعتقد ومع ذلك ليس هذا الاعتقاد بعلم لان العلم المحدث لا بد من ان يكون ضروريا كالعلم بالمدركات بالحواس الخمس التي هي حاسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس والثابت بالبديهة كالعلم باستحالة وجود جسم واحد في حالة واحدة في مكانين وكون الشيء اعظم من جزئه او استدلاليا كالعلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ولا استدلال مع هذا العامي والعلم بهذه الامور ليس بضروري فرام ابو هاشم التخلص عن هذا الايراد عليه بشريطة فقال العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس اليه ولا تخلص له بهذا عن الالزام لان العامي ساكن النفس على هذا الاعتقاد مطمئن القلب عليه لا اضطراب له فيه حتى ان انسانا لو رام ازالته عن هذا الاعتقاد لقصد العامي اراقة دمه واتلاف مهجته وزعم ابوه ابو علي الجبائي انه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل وهذا ايضا فاسد في التحديد اذ هو تقسيم العلم المحدث دون تحديده لان من شرط صحة التحديد ان توجد جميع صفات الحد في كل فرد من افراد المحدود اذ من شرطه الاطراد والانعكاس ليحصل بها الجمع والمنع اذ الحد ما يجمع جميع محدوده ويمنع غيره عن مشاركته ولن يحصل هذا الا باشتمال الحد على جميع افراد المحدود وفيما قسم لا يوجد على هذا المعنى فان علما ما لا يكون استدلاليا لا يخلو عن الضرورة والاستدلال جميعا وما كان من العلم ضروريا لا يكون استدلاليا وما كان منه استدلاليا لا يكون ضروريا فلو كان اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة علما لانه اعتقاد الشيء على ما هو به يخرج الاستدلالي عن كونه علما لخروجه عن الحد ولو وقع علما مع خروجه عن الحد لبطل الحد لخروجه عن ان يكون جامعا وكذا هذا الاعتبار في العلم الاستدلالي والذي يدل على بطلان الحدود المقسمة ان التقسيم وضع لمعرفة الكليات بوساطة الجزويات والتحديد وضع لمعرفة الجزويات بوساطة الكليات ويسمى هذا برهانا فالاول ~~يسمى عند اهل المنطق استقراء والتحديد وضع لمعرفة الاعتبار~~ ومن جعل الامرين بابا واحدا فهو قليل الحظ من العلم الحقايق ثم يبطل الحدود الثلثة انها تتعلق بالشيء ولن يستقيم هذا الا باحد امرين اما ان يجعل المعدوم شيئا لكونه معلوما كما هو مذهب المعتزلة واما ان يكون المعدوم غير معلوم كما هو مذهب هشام بن عمرو وبقيام الدلالة على بطلان المذهبين جميعا يبطل هذا التحديد ونبين الدلالة بعد هذا على بطلانهما ان شا الله تعالى ولانهم توقفوا بالعلم باستحالة المحالات فان ما يستحيل وجوده من الشريك والصاحبة والاولاد يعلم استحالته وذلك ليس بشيء بالاجماع لان اسم الشيء عندهم يقع على معدوم جايز الوجود لا على ما يستحيل وجوده

وكذا في هذه الحدود كلها جعل العلم اعتقادا وهو فاسد من وجوه احدها ان
العلم لو كان اعتقادا لكان العالم معتقدا اذ هو اسم مشتق من المعنى هذا كما
ان القعود لما كان جلوسا كان القاعد جالسا وبعد هذا نفسد الكلام من وجهين
احدهما ان الله تعالى لما استحال ان يوصف بكونه معتقدا استحال ان يوصف
بكونه عالما وهذا محال والاخر انه تعالى لما كان عالما بدليل الشرع والعقل
كان معتقدا وهو ايضا فاسد وثبت انه عالم وليس بمعتقد فدل ان العلم ليس
هو الاعتقاد والاخر انهم انما يجعلون العلم اعتقادا ليتمكنوا من دفع
علم الله تعالى لاستحالة اتصافه تعالى بالاعتقاد وحيث ثبت بالدليل الموجب ان
الله تعالى له علم على ما يثبت في مسئلة الصفات وستحيل ان يكون ذلك العلم
اعتقادا كان ذلك دليلا على بطلان هذا التحديد ويفسد من الجواب ايضا
قول النظام ان العلم حركة القلب لوجدان ما يجد وقول من يقول في حد
العلم انه رؤية القلب المنظور اليه والاخر ان الاعتقاد هو ربط القلب
على شيء فان الاعتقاد والعقد لفظان ينبئان عن معنى واحد يقال عقد واعتقد والعقد
هو تركيب بعض اجزاء جسم على بعض وضم جسم الى جسم وذلك مما لا يتحقق
في القلب لاستحالة ربط بعض اجزاء القلب على البعض فهو اذا لفظ يستعمل مجازا
في هذا واستعمال الالفاظ المجازية في التحديد مضاد لما وضع له التحديد فانه
وضع للابانة والاعلام ولا تخلو الالفاظ المجازية عن ضرب لبس لانصراف
الاوهام عند سماع الالفاظ الى محالها التي وضعت هي لها حقيقة دون
ما نقلت هي اليه بضرب دليل واستعمال ما فيه الالتباس عند ارادة الاعلام
والعدول عما لا التباس فيه من حقائق الالفاظ مضاد للغرض الذي وضع له التحديد
والله الموفق وذكر القاضي ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الاشعرية
ان العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به وهو ايضا فاسد لان العلم لو كان
معرفة لكان العالم عارفا والله تعالى يوصف بانه عالم ولا يوصف بانه عارف
ولا يلتفت الى قول بعض الكرامية ان الله تعالى يوصف بانه عارف كما يوصف
بانه عالم لاتحاد العلم والمعرفة لما ان هذا خلاف اجماع المسلمين ولان المعرفة
اسم للعلم المستحدث لا لمطلق العلم يقال عرفت فلانا اي استحدثت به علما

كذا ذكر

فلانا

3 قال زهير

كذا ذكره بعض الناس وقيل هي الانكشاف عن شيء بعد لبس وتوهم ووقفت بها من بعد
عشرين حجة فلايا عرفت الدار بعد توهم وقال عنترة هل غادر الشعراء من متردم ام هل عرفت الدار
بعد توهم فعلى هذا نزلت المعرفة من العلم منزلة القصد من الارادة وقال بعض اهل اللغة
بان العلم اسم لما يتعلق بالمعنى في الجملة وما يتعلق به في التفصيل والمعرفة
اسم لما يتعلق بالمعنى في التفصيل بيانه انك تقول اعلم زيدا كما تقول اعرف زيدا اشتغالا
بذات زيد منفصلا عن خبر يتعلق به وتقول علمت زيدا عالما فتعلق العلم بمعنى
الجملة المركبة من المبتدا والخبر ولا يقال عرفت زيدا قائما الا اذا اريد بقوله قائما
الحال لا الخبر فلو تحققت هذه العبارة في الفرق لبطل تحديد احدهما بالاخر وعلى
هذا ينبغي ان يجوز وصف الله تعالى بانه عارف لتعلق علمه بالمعلومات على التفصيل
الا ان الامتناع عنه لعدم ورود التوقيف وذكر ابن فورك ان العلم صفة
يتاتى بها من القادر احكام الفعل واتقانه وهذا لا يطرد فانا علمنا بالقديم
تعالى وبصفاته وبالمحالات ولا يتاتى بهذا العلم احكام الفعل واتقانه فاذا
لا تاثير لهذا النوع من العلم في احكام الفعل واتقانه وبعض الاشعرية قال ادراك
المعلوم على ما هو به وهو فاسد لان لفظة الادراك مشتركة يقال ادركه اذا
احاط به وادركه اذا لحقه وادركه اذا فهمه وادركت الثمار اذا نضجت
ولان الله تعالى يعلم ولا يدرك اذ الادراك عبارة عن الاحاطة بحدود الشيء
ونهاياته على ما يثبت تحقيقه في مسئلة الرؤية ان شاء الله تعالى وبعض مشايخنا قال
في حده انه تبيين المعلوم على ما هو به وقيل هو اختيار ابي اسحق الاسفرايني كذا
حكى عنه بعض اصحابه من اهل ديارنا وهو فاسد لان الله تعالى يقال له عالم ولا يقال
له متبين ولان التبين مشترك يقال تبينت الامر وتبين الامر ومن خاصية
اللفظ المشترك انه يقع الالتباس عند سماعها الى ان يتبين المراد بها بالدليل
وهذا يضاد الغرض من التحديد وهو الاعلام بحقيقة المحدود وعلى ما
المحكي عن الاشعري ان العلم ما اوجب العالمية اي يحقق له الوصف بانه عالم
وبعض اصحابه عبر عن هذا المعنى فقال العلم صفة يشتق لمن قام به الوصف
بانه عالم وتارة يقولون العلم هو الوصف الذي من قام به كان عالما

اي بالاسناد من الجملة
ابو بكر
التحديد
اي العلم بالعبد وبصفاته وبالمحالات
من اصحاب الشافعي
اي ظهر

وهذه اللفظة هي اختيار أكثر أصحابه وهو لفظ يحيط بجميع المحدود ويمنع ما وراءه
عن الدخول تحته والخصوم يقولون هذا منكم تعريف الشيء بما هو أخفى منه فإنكم
إذا سئلتم عن العلم عرفتموه بالعالم فقلتم ما أوجب العالم أو ذكرتم إحدى
العبارتين اللتين تشتق منهما تعريف العلم بالعالم ثم إذا سئلتم عن العالم قلتم
العالم من قام به العلم أو من له العلم فقد عرفتم العلم بالعالم والعالم بالعلم والشيء متى
عرف بما يعرف به بقي كل واحد منهما مجهولا كمن قال من زيد فقيل له ابن عمرو
فقال من عمرو فقيل له أبو زيد بقي كل واحد منهما مجهولا ولا
تحصل المعرفة بأحدهما والخصوم يصولون على الأشعرية بهذا الاعتراض وما يمكن
أن يدفع به هذا الإشكال ويتخلص عن هذه الاستحالة بأن يقال إن هذا
الاعتراض صدر عن الجهل بما وضع له الحد وبالوقوف عليها يتضح له التحديد
يظهر بطلانه وبيانه أن العلم بأمر ما قد يكون علما به مطلقا مبهما من غير وقوف
من علمه على الحقيقة التي بها يمتاز المعلوم عن غيره مما يناسبه أو يقاربه
وقد يكون علما حقيقيا يقف من علمه على الحقيقة التي بها يمتاز المعلوم عما
يناسبه أو يقاربه كعلم عامة الخلق أن زيدا آدمي وهو علم ثابت على
طريق التيقن لا ارتياب فيه للعالم ولا اضطراب لقلبه ولا اعتراض عليه
للشكوك ولا اعتراء للخواطر الموجبة للتردد ثم هو مع هذا علم مبهم مطلق
لا وقوف للعامي على الحقيقة التي بها يمتاز الآدمي عما يناسبه في القوة
الحيوانية ويقاربه في اشتراكه إياه في العقل والنطق ومثله من علم من
حذاق المتكلمين أو الفلاسفة الآدمي بحقيقته التي يمتاز بها عن غيره كان علمه
به علما حقيقيا ولست أعني بهذا أن علم العامي بكون زيد آدميا ليس بعلم حقيقة
بل هو علم حقيقة ينافي الجهل والظن والشك وجميع أضداد العلم إنما
أعني به أنه مع هذا العلم ليس بواقف على حقيقته التي بها يمتاز عمن ليس
بآدمي والمتكلمون يعلمون أنه آدمي ويعلمون مع هذا تلك الحقيقة التي بها يمتاز
عن غير الآدمي وإذا ثبتت هذه المقدمة نقول إن التحديد ما وضع لإثبات العلم
المبهم المطلق بل هو حاصل لمن لا علم له بالحد بل وضع لإثبات العلم بتلك الحقيقة

التي بها يمتاز

التي بها يمتاز عن غيره ولهذا يجعل به جميع أجزاء المحدود ويمنع غيره عن مشاركته وإذا كان كذلك
كان العلم معلوما عند كل أحد على طريق الإبهام والإطلاق وكذا العالم كان معلوما عندهم
على طريق الإبهام والإطلاق فإن كل عامي يعرف أن زيدا عالم بصناعة كذا وأن له
بها علما وكذا كل أحد يعلم من نفسه أنه عالم بمعلومات كثيرة وأن له بها علما و
كذا كل وإن كان لا يعلم حقيقة العلم التي بها يمتاز عن غيره فوقعت الحاجة
إلى بيان تلك الحقيقة وكذا في حق العالم فاحتجنا إلى بيان تلك الحقيقة فعلمنا أن
حقيقة العلم أنه موجب كون من قام به عالما أو هو الوصف الذي من قام به كان
عالما وهذا لأنا عرفنا العلم والعالم على الإطلاق غير أنا جهلنا الحقيقة التي
بها يمتاز كل واحد منهما عن أغيارهما فعلمنا أن العالم ما كان عالما لكونه أسود وقيام
السواد به لأنا نشاهد هذا السواد في أجسام ليست بعالمة وكذا في أشياء من الحركة و
السكون والاجتماع والافتراق والطول والقصر وكذا في الطعوم والروائح
كلها فظهر أنه ما كان عالما إلا لقيام العلم به فكان هذا حقيقة العالم وكذا
العلم تأملنا فيه فعلمنا أنه لا يوجب كون من قام به متحركا ولا ساكنا ولا مجتمعا
ولا مفترقا ولا أسود ولا أبيض فعلمنا أن حقيقته أنه يوجب كون من قام به عالما
إذ لا أثر له إلا هذا فظهر بالتأمل في أحوال ما هو معلوم في نفسه الحقيقة التي بها يمتاز
عن غيره فإذا عرفنا حقيقة كل واحد منهما بالتأمل في أحواله وأوصافه لا بصاحبه بعد
ما ثبت علمنا بكل واحد منهما على الإطلاق بخلاف ما أوردوه من المثال فإن زيدا
وأباه كل واحد منهما مجهول الذات فلا يحصل معرفة كل واحد منهما بصاحبه والله الموفق
ومن أصحابنا من قال إن العلم صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو وهذا
التحديد أخف مؤنة وأقطع لشغب الخصوم والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله
أشار أثناء كلامه إلى أن العلم صفة يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور ولو أتت بهذه
العبارة على هذا النظم والترتيب وهو حد صحيح يطرد وينعكس لا يرد عليه
من الاعتراضات المفسدة نوع ذلك للتأمل

فصل في إثبات الحقائق والعلوم

وإذا عرف حد العلم والحقائق للأشياء سوى طائفة من الأوائل الجاهلين وصنفت
لسوفسطائية تستنكف البهائم عنها زعمت أن لا حقيقة لشيء ولا علم لشيء ولا علم
بشيء

وانما هي ظنون وحسبانات واجمع العقلا على ان لا مناظرة معنا ومن هذا قوله لان فايدة المناظرة ان يثبت بالدليل صحة قول وبطلان قول اخر والعلم الحاصل عن النظر في الدليل وان كان يبلغ النهاية في القوة وطريقه اخفى من طريق علم الحواس والبداهة ومن بلغ في الوقاحة والعناد مبلغا لا يبالي بما لا يرتجى منه قبول العلم الثابت بالاستدلال ولان المناظرة تكون بين اثنين بينهما اصول مسلمة حكمها الاثبات واصول اخر مسلمة حكمها النفي ووجد فرع له شبه بكلا النوعين من الاصول بوجه من الوجوه فيختلف اثنان ان الحاقه باي الاصلين اولى وشبهه بانهما كان بوصف العلة وبانهما كان بوصف الوجود اعني ما وجد اتفاقا من غير ان يكون علة الحكم الثابت في الاصل فيناظران ليظهر وصف العلة من وصف الوجود الواقع اتفاقا فيلحق بالاصل بالوصف الذي شاركه فيه وصف علة الحكم الثابت فيه واذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة اصل مجمع عليه لا يتصور مناظرتهم ولكن ينبغي ان يعاقبوا بقطع الجوارح والضرب المبرح ومنع الطعام والشراب فاذا استغاثوا وضجروا وطلبوا الطعام والشراب قيل لهم لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش انما ذلك كله حسبان وظن منكم وهو في الحقيقة ايصال الراحة اليكم وانعام عليكم الى ان يتركوا العناد ويقروا بالحقايق ثم هم بانكارهم العلوم والحقايق مقرون ان لا حقيقة لقولهم ومذهبهم وانهم لا يعلمون صحة مذهبهم وبطلان قول خصومهم ومن اقر ببطلان مذهبه كفى خصمه مؤنة مجادلته وكذا ابقاؤه الى هذه المدة دليل انه يعرف الحقايق اذ لو لم يكن عالما باسباب البقا فاجتلبها وباسباب الهلاك فاجتنبها لما تصور بقاؤه بل تلف باوحى مدة فانه لم يتناول الاغذية ولم يلبس الثياب الدافعة لمعرة الحر والبرد ولم يحترز عن اقتحام النيران المضطرمة واسقاط نفسه من الامكنة المرتفعة ومقاربة الافاعي الناهشة والعقارب اللادغة لتلف من ساعته فدل بقاؤهم الى هذه المدة على علمهم بحقايق الاشيا ولذا قولهم لا حقيقة للاشيا يحقق منهم انه لا حقايق وكانوا مبطلين مقالتهم بنفس مقالتهم وشبهتهم ان اعلى اسباب العلم عندكم الحواس الخمس وهي لا تصلح

لان قضاياها

5

لان قضاياها متناقضة فان الممرور يجد العسل مرا وغيره يجده حلوا والاحول يرى الشي شيئين وغيره يراه واحدا وكل ذلك عمل الحس وما تناقضت قضاياه كان هذا التناقض لا يصلح دليلا لشي فضلا عن ان يكون سببا مثبتا وهذه الشبهة تدل انهم يعلمون الحقايق ويشبهون عنادا انهم يعاندون فانهم لولم يعرفوا الحواس انها ما هي وان قضاياها متناقضة وان ما تناقض قضاياه لا يصلح دليلا وان القضية ما هي وان الدليل ما هو وان العسل ما هو وان الممرور من هو وان المرارة ما هي وانه يجد العسل مرا وان الاحول من هو وان الروية ما هي وانه يرى الواحد اثنين وان الواحد ما هو وان الاثنين ما هو لولم يعلموا حقايق هذه الاشيا لما استقلوا بايراد هذه الشبهة فعين ما استدلوا به دليل بطلان قولهم ثم الخلاف معنا ومعهم في الحواس في حال سلامتها وثم لا تناقض قضاياها عند سلامتها وانتفاء الافات عنها وانما يختل ادراكها عند اعتراض الافات ولا كلام في تلك الحالة وطايفة من هؤلاء المتجاهلة لا يثبتون القول في حقايق بل يقولون لا ندري هل للاشيا حقيقة ام لا وهم المتشككة ويقال لهم هل تدرون انكم لا تدرون فان قالوا نعم فقد اقروا انهم يدرون وهو نقض مذهبهم وان قالوا لا ندري انا لا ندري سئلوا عن الدراية عن درايتهم ثم عن الثالث والرابع الى ما لا يتناهى ثم هذا يبطل قولهم حيث اقروا انهم لا يدرون مذهبهم ثم يعاملون بما بينا من قطع الجوارح وغيرها ليظهر عند ضجرهم انهم يدرون وكذا بقاؤهم بدل على انهم يدرون الحقايق ويعاندون وطايفة اخرى منهم يزعمون ان حقايق الاشيا تابعة لاعتقادات المعتقدين فيقال لهم انا نعتقد ان حقايق الاشيا ليست تابعة لاعتقادات المعتقدين فهل خرجت الحقايق عن ان تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين بهذا الاعتقاد فان قالوا نعم فقد اقروا ببطلان مذهبهم وان قالوا لا فقد اقروا ان ثبات المعتقد لم يصر تابعا للاعتقاد ثم يولمون بالضرب وقطع الجوارح فاذا ضجروا وصاحوا واستغاثوا يقال لهم اعتقدوا ان ما نفعل بكم الاذى انعام وايصال الراحة ليصير كذلك تبعا لاعتقادكم فيظهر حينيذ اساوهم ويتبين عنادهم

المتشككة

ومكابرتهم وهولاء الفرق يسمون السوفسطائية

فصل في اسباب المعارف

(في الكلام — والله الموفق)

واذا ثبت الحقائق والعلوم فنقول ان اسباب العلم وطرقه ثلثة احدها الحواس السليمة وهي حاسة السمع وحاسة البصر وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة اللمس والثاني خبر الصادق والثالث العقل والسوفسطائية انكروها كلها وقد مر الكلام في الحواس وقد اقر بكون الحواس من اسباب المعارف جميع العقلاء سوى هولاء المتجاهلة ووافقهم في نفي كون الخبر من اسباب المعارف فريقان من الاوائل احدهما السمنية والثاني البراهمة ووافقهم في نفي كون العقل من اسباب المعارف اهل الملحدة والروافض وجماعة المشبهة فاما البراهمة فانهم يقرون بكون العقل من اسباب المعارف فاما الكلام في الخبر معهم يقولون انه قد يكون صدقا وقد يكون كذبا وكان في نفسه محتملا ولا يدرك الصدق من الكذب فلا يثبت به العلم فيقال لهم قولكم ان الخبر ليس من اسباب المعارف خبر منكم وقد اقررتم ببطلان الخبر فكان هذا اقرارا ببطلان مقالتكم ويقال للسمنية منهم بم عرفتم ان ما وراء الحواس ليس بحجة ولا من اسباب المعارف ابالحس ام بغير الحس فان قالوا عرفنا بالحس قيل لهم باي حس عرفتم ونذكر كل حس على حدة ليظهر بطلان دعواهم ويقال لهم ما بالنا لا نعرف ذلك بالحس ونحن ارباب الحواس السليمة ولا نجري الاختلاف في المحسوسات بين ارباب الحواس السليمة وان قالوا عرفنا ذلك بغير الحس فقد اقروا ان ما سوى الحواس من اسباب المعارف ثم نبين الكلام معهم دليل انهم عرفوا ان الخرس لا يمكنهم ان يتكلموا بلغة من اللغات ومعرفة اللسان واللغة ليست بالحس ولا بالعقل اذ لو خلقه الله عاقلا واذكاهم حسا لو سمع لغة لم يتعلمها لا يعرف معناها وانما يعرف ذلك باخبار الملقن ثم بانكار الخبر تعطيل السمع والبيان وكفران لنعمة الله تعالى بهما والحاق نفسه بالبهائم اذ بالبيان بان الانسان من الحيوان ولا يرضى بهذه الرتبة لنفسه مجنون ولا يقال ان الخبر يبطل قياسا بسائر اقسام الكلام التي وهي الاستخبار والامر والنهي لان هذه الاقسام لا تعرف صيغتها الا باخبار الملقن (صيغاتها) ولان كل قسم من هذه الاقسام يبطل ببطلان الخبر اما الاستخبار فلان الخبر اذا لم يوجب العلم خرج الاستخبار عن حد الفائدة والتحق بالعبث ولان كل استخبار فيه

معنى الخبر

الخبر ولولا هو لبطل الاستخبار فانك اذا قلت هل في الدار زيد تقديره اريد ان تخبرني بكونه في الدار ان كان وبنفي كونه فيها ان لم يكن واذا قلت اسقني تقديره اطلب منك ان تسقيني وكذا فيه اخبار عن حسن المامور به ولو لم يكن هذا الاخبار ثابتا لخرج الامر عن ان يكون صادرا عن حكيم واذا قال لا تضربني فكانه قال اطلب منك ان لا تضربني او اكره ان تضربني وكذا فيه اخبار عن قبح المنهي عنه ولولا هو لخرج النهي عن ان يكون صادرا عن حكيم واذا قال يا زيد فكانه قال ادعو زيدا واذا قال ليت زيدا عندنا فكانه قال اتمنى كون زيد عندنا واذا كان كذلك علم ان الكلام كله يبطل ببطلان الخبر ويتعطل فائدة السمع والبيان ويلتحق الانسان بالبهائم وما يقولون ان الخبر يتنوع الى صدق وكذب فنقول ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم وانما يوجب العلم ما لا يتصور كونه كذبا وهو ما تواتر من الاخبار اذ كون مثله كذبا مستحيل وكذا ما تايد بالبرهان المعجز وهو قول الرسول وقد تمكن كذلك في هذين الخبرين والله الموفق واما الكلام في العقل انه من اسباب المعارف مع من انكر ذلك يتعلق بكون قضاياه متناقضة ولان كون العقل من اسباب المعارف وكون الاستدلال والنظر به مما يفضيان الى العلم اما ان تعرف بالعقل واما ان تعرف بغير العقل فان قلتم بانه تعرف بالعقل ففيه تسليمكم وفي النظر به نقض عنكم وان قلتم عرف ذلك بدليل اخر قيل لكم ما ذلك الدليل فان قلتم هو الخبر قيل الخبر من عرفتم ذلك وبم عرفتم ان المخبر صادق فيما قال وان قلتم بالحس فباي حس عرفتم ذلك اشيروا اليه وعينوه ليظهر تعنتكم ومكابرتكم ولانا ارباب الحواس السليمة ولا نخالف ارباب الحواس السليمة في معرفة المحسوسات واهل الحق يقولون كون العقل من اسباب المعارف يعلم بالضرورة فان العلم الثابت ببديهة العقل ضروري كعلم الحواس فان العلم بان كل الشيء اعظم من جزوه وان جزوه اصغر من كله ضروري فان زيدا بكليته اعظم من يده وحدها اذ في كله يده وزيادة ويده اصغر من كله وكذا العلم بان المستويين في زمان اذا انتقص احدهما بالتناهي في الوجود كان الاخر ايضا متناهيا في الوجود كمن علم ان ولادة

زيد

وعمرو كانت في ساعة واحدة ثم علم ان احدهما ابن عشرين سنة علم ضرورة ان الاخر ابن عشرين سنة حتى ان شا من الشبهة والشكوك لا يعتريه ولو اراد ان يشكك نفسه في ذلك لعجز وعرف من نفسه انه يكابر كما في العلم الحاصل بالحواس واذا كان كذلك من انكر على الاطلاق كون العقل من اسباب المعارف فقد انكر العلم الضروري وجاهر والتحق بالسوفسطائية فيعامل بما يعامل به اوليك وان اقر به فقد اقر في الجملة بكون العقل من اسباب المعارف فلو انه اقر بذلك وانكر النظر والاستدلال فيقال له الدليل على ان النظر طريق العلم ان من اشتغل به واستوفى شرائط النظر افضى به الى العلم لا محالة فعرف انه طريق العلم كما نعرف فلان في طريق انه طريق سمرقند ما دام لم يطرق لها فادنى ما يقطع به الخصومة ان يقال له اسلك هذا الطريق فان افضى بك الى سمرقند كان طريقا اليها وان لم يفض بك اليها لم يكن طريقا اليها فاذا سلكه وافضى به اليها علم انه طريق سمرقند ولان كلا يفزع الى النظر عند اشتباه الامر عليه ويتامل في ذلك جبل عليه الخلق حتى ان العاقل لو اراد الامتناع عنه اذا حزبه امر وتنبه لم تطاوعه نفسه كما يفزع عند اشتباه شي من المرئيات الى حاسة البصر وكذا عند اشتباه كل محسوس يفزع الى الحاسة المعدة لادراك ذلك النوع من المحسوس فدل ان العلم بان العقل من اسباب المعارف وان النظر مما يفضي الى العلم مما جبل عليه البشر وكذا العقلاء باسرهم ينظرون في المكاسب ويميزون بين النافعة منها والضارة فيشتغلون بالنافعة الرابحة ويجتنبون الضارة الخاسرة ولو تامل حال هذا الجاحد لوجد مشتغلا بهم في اكثر حالاته لتسوية اموره الدنيوية لا يلتام له امر معيشته ولا ينتظم له اسباب ترجيه عمره الا بذلك ودل تفاوته الى هذه الجهالة على وجود هذا الصنيع منه ودل انه في الانكار معاند يروم بذلك التفصي عن ربقة التكليف والتخلص عن لوازم الامر والنهي ولان النظر في نفيه اثباته اذ ثاني في النظر بنفيه انه اذ ليس له دليل سوى النظر فانه لو ادعى معرفة صحة نفيه بالحواس او بالبداهة لطولب باحالة ذلك الى حاسة معينة فيظهر حينئذ تعنته وكذا لو ادعى معرفته بالبداهة ويقال له انا ارباب الحواس السليمة والعقول الوافرة عما بالنا لا نعرف فان قال انكم تعرفون ذلك غير انكم تعاندون لا ينفصل بهذا

7

من يقلب عليه الامر ويقول له انك تعرف صحة قولي وفساد قولك بنفسك غير انك تعاند فلم يبق له الا النظر وبه استدل حيث ما له اصابه مبنيا فصح بدل ان نافيه مثبت ضرورة ومثبته يثبته ايضا وكان ثابتا باجماع العقلاء وكذا باتفاق الخصم الذي هو من اصدق الشهادات وكذا كل شي في نفيه اثباته كان ثابتا ضرورة ونخرج هذا الكلام على طريقة المطالبة فيقال له اتنفي النظر بالنظر ام بغير النظر فان قال بالنظر فقد اقر بثبوته وان قال بغير النظر طولب بذلك على حسب ما مر فلم يبق سوى الهم انكم تم عرفتم ثبوته قلنا هذا منكم نظر فاستغنا لكم به اقرار منكم بثبوته ثم نقول عرفناه بكونه مفضيا الى العلم اذا سلكناه فافضى بنا اليه كما سلكتم انتم فافضى بكم الى العلم في اكثر امور دنياكم وافضى بكم بزعمكم الى العلم بانه ليس بثابت اذ نفيتموه به وعرفنا ايضا بكون الخلائق مجبولين عليه اذا حزبهم امور تعذر الوقوف عليها بالحواس والبداهة ويقال ايضا عرفنا النظر في الجملة بنوع نظر داخل في الجملة وهو ما بينا فان بما بينا من الطرق ان النظر في الجملة مفض الى العلم فيثبت صحة هذا النظر الذي دلنا الى كون النظر في الجملة ثابتا اذ هو من جملة النظر كما لو قال انسان كل قول محدث عرض كان هذا القول اخبارا انه بنفسه عرض لانه اخبار عن ان كل قول محدث عرض وهذا القول من جملة القول المحدث ولذا لو قال كل عرض مفتقر الى محل او قال كل عرض مستحيل البقا كان هذا اخبارا عن نفسه فدل ان هذا اخبار غير ممتنع بحيث القول به عند قيام الدليل وقد قام على ما مر فاما نوع شي ما باثباته محال وانتم نفيتم النظر بالنظر فكان في نفيه اثباته وما قالوا ان قضايا العقل متناقضة والنظر قد يكون فاسدا قيل لهم قضايا العقل قط لا تكون متناقضة والوقوع في الباطل يكون لتقصير الناظر في النظر والنظر في بعض المقدمات بهواه دون عقله فيقع له نوع ظن فيعتقد ذلك ويظن انه علم فاما لو استوفى شرائط النظر في كل مقدمة وعلم صحتها فلا يقع في ضلال ولا يكون نظره فاسدا البتة مثاله ان المجوسي نظر في اقسام العالم فوجدها محدثة فاعتقد حدوثها وهو صحيح ثم وجد في العالم الشرور والقبائح والالام والاثنان فاعتقد ثبوتها وهو صحيح ثم اعتقد حدوثها وهو ايضا صحيح ثم اعتقد ان المحدث لا بد له من محدث وهو صحيح ثم اعتقد ان صانع العالم

عليهم

اي سلكنا النظر فوجدناه افضى بنا الى العلم

كقوله لا شريك له الا الله الا هو والشاهد الله والمشهود له الله

حكيم وهو صحيح ثم اعتقد ان ايجاد الشرور والقبائح والاقذار والانتان سفه وهذا خطأ
واعتقد انها كانت محدثة ولا بد لها من المحدث والصانع حكيم لا يفعل السفه لم
يخلق هذه الاشياء ولا بد لضرورة اقتضاء المحدثات محدثا ان يكون سوى الباري تعالى
صانع سفيه يتولى تخليق هذه الاشياء فوقع في الباطل لنظره في مقدمة واحدة بهواه
دون عقله ولو تأمل بعقله لعرف ان ايجاد هذه الاشياء حكمة على ما نبين ان شاء الله
فلم يقع في الباطل والنظر يكون مفضيا الى العلم بشريطة حصول النظر في جميع المقدمات
بالعقل دون الهوى وثبت ان لا تنافي في قضايا العقل ولا خلل في كون النظر
مفضيا الى العلم عند وجوده بشرائطه ثم نقول هذا الكلام نظر فيجب ان يكون باطلا
ثم يقال لهم لو كان فساد ما فسد من النظر والاستدلال يوجب فساد كل نظر
مع قيام الدليل على صحته ووجود القانون المميز بين صحيحه وفاسده لكان ينبغي ان يخرج الخبر و
الحس من اسباب المعارف لوجود الكذب في الخبر والغلط في الحس عند البعد اذ
يرى كبير الجثة صغيرا عنه وكذا عند الآفة اذ الاحول يرى الشيء شيئين وحيث
لم يبطل الحس والخبر لم يبطل العقل والنظر والله الموفق ومما يتعلق الخصوم
به ايضا ان حال واحد منا مع البداية والمحسوسات تخالف حاله مع النظريات
في التجلي والكشف واذا كان للضروريات زيادة كشف وتجل كان بمقابلته
للنظريات خفاء والخفاء ينافي العلم والجواب عنه ان دعوى هذه المفارقة
في الجلاء والخفاء ممنوعة فان من نظر واستوفى شرائط النظر كانت حاله مع النظريات
كحاله مع الضروريات في الجلاء والخفاء وانما يقال احدهما اخفى من الآخر في المتعارف
لتفاوت طريقيهما في الخفاء والانكشاف لا لتفاوت بينهما في انفسهما غير انهما افترقا
من وجه وهو ان بقاء العلم في الضروريات لا يتوقف على فعل من جهة العالم كما
كان حصوله لا يتوقف على فعل من جهته بل وجد بتولي الله تعالى اختراعه في
العبد من غير صنع من قبله فكذا يتولى ابقاءه من غير صنع من العبد والنظري كما
لم يحصل الا بصنع وجد من قبل العالم وهو النظر والاستدلال لا يبقى الا بصنع
وجد من قبله وهو تذكر الادلة ودفع الشبه المعترضة فاما في اصل العلم والجلاء و
الخفاء فلا يفترقان والله الموفق وفي المبتدأ الكلام كثير غير ان كتابنا هذا يضيق عن استيفاء ذلك
والله الموفق

الكلام في ابطال كون ما يقع في القلب حسنه والالهام والتقليد

8

مما ذكرنا كون الحواس والاخبار والعقول من اسباب المعارف فنقول ليس وراء هذه
الاسباب سبب يعرف به صحة الاديان وفسادها وقال قوم من الفلاسفة من وقع في قلبه
حسن شيء لزمه التمسك به وهذا محال لان كثرة الاديان ظاهرة وتضادها اظهر بين
وكل يدعي وقوع حسن ما يدين به ووقوع قبح ما يدين به غيره في قلبه فيؤدي الى ان يكون
كل من يدين بشيء كان دينا صحيحا لوقوع حسنه في قلب المتدين به فيكون القول
بحدوث العالم وقدمه وثبوت الصانع وتعطيله وتوحيده وتثنيته وثبوت الصفات
له ونفيها صحيحا وهذا محال وكذا ينبغي ان يكون كل دين حقا لوقوع حسنه في قلب
من اعتقده باطلا لوقوع قبحه في قلب من لم يعتقده واعتقد ضده وفساد هذا مما
لا يخفى على المجانين والله الموفق وقال قوم بان الالهام سبب معرفة صحة الاديان
والمذاهب وهذا ايضا مثل الاول لان كلا يدعي انه الهم صحة قول نفسه وفساد مذهب
خصمه فيؤدي الى القول بصحة الاديان المتناقضة على ما قررنا والى القول بان كل دين
صحيح فاسد ويقال لهؤلاء انك الهمت ان القول بان الالهام آلة معرفة صحة الاديان
فاسد أصحيح الهامك ام فاسد فان قال صحيح فقد اقر ان القول بان الالهام آلة معرفة
صحة الاديان والمذاهب قول فاسد وان قال ان الهامك فاسد فقد اقر بكون شيء من
الالهام فاسدا واذا كان الالهام بعضه صحيحا وبعضه فاسدا لم يمكن الحكم بصحة
كل الهام على الاطلاق ما لم يقم دليل صحته وصار المرجع حينئذ الى الدليل دون
الالهام والله الموفق وبمثل هذا الاستدلال الزم بعض اصحابنا على المعتزلة في قولهم
كل مجتهد مصيب وقال اني اجتهدت فادى اجتهادي الى ان المجتهد يخطئ
ويصيب امصيب انا في هذا الاجتهاد ام مخطئ فان قلت لي انك مخطئ فقد اقررت
بفساد شيء من الاجتهاد وبطل قولك كل مجتهد مصيب فان قلت انك مصيب في
اجتهادك فقد اقررت بصحة قول من يقول ان المجتهد يخطئ ويصيب والله الموفق
وكذا التقليد ليس مما يعرف به صحة الاديان لانه ان قلد كل متدين فذلك يحتمل
لما مر من التناقض في الاديان وان قلد هذا دينا من الاديان سئل عن اختياره
ذلك وترجيحه على غيره من الاديان فان لم يقم الدليل بطل اختياره وان اقام الدليل

وترجيحه صح

بطل التقليد وصار المرجع هو الدليل ويقال له هلّا ابطلت التقليد بتقليد من ابطله
فاي شيء اجاب بطل التقليد ولان التقليد ليس فيه الا كثرة الدعوى فانه اذا قيل لم قلت
ان دينك صحيح قال لان فلانا كان يعتقده فيقال له ولم قلت ان دين فلان كان
صحيحا وكذا لو ذكر ثالثا ورابعا الى ما لا يتناهى فيصير كلما اكثر ذكر من قلده كثر الدعاوي
والدعوى تصح بالبرهان لا بدعوى اخرى وبهذا بطل قول من جعل مجرد الطرد
دليل كون الوصف وصف العلة لما في كل محل يرى ان الحكم فيه ثبت وهذا
الوصف فيه موجود قيل له لم قلت انه ثبت بهذه العلة فكلما كان محال الحكم
والوصف اكثر كان الدعوى اكثر الا اذا اقام الدليل ان من قلده كان دينه صحيحا
فان كان ذلك الدليل موجودا في حقه فقد صح قوله غير انه لا حاجة به الى
بيان انه اخذ المذهب من فلان كما لو سئل موحد عن صحة دينه فبين انه
اخذ ذلك من استاذه فاذا قيل له لم قلت ان دين استاذك كان حقا اقام دلائل
وحدانية الصانع فثبت به صحة دين استاذه وثبت ايضا صحة دينه لوجود
ذلك الدليل فيهما جميعا ولو كان ذلك الدليل غير موجود في حقه ثبت به دين
من قلد ولا يثبت به صحة دينه ما لم يبين ان هذا الدين عين ذلك الدين الذي
كان يعتقده من قلده مثاله ان واحدا من المسلمين لو سئل الدليل على صحة دينه
فقال دليل صحته ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يعتقد هذا الدين فاذا قيل له ولم قلت
انه كان محقا في دينه فقال لانه ظهرت على صحة رسالته المعجزات وانت
حصول المعجزات له حكم بصحة دين الرسول محمد صلى الله عليه وسلم لقيام الدليل
ولكن ذلك الدليل غير موجود في حق المقلد اذ لم تظهر على يده المعجزة فلو سلم
له الخصم ان ما يعتقده هذا هو عين ما كان يدين به صلى الله عليه وسلم ثبت صحة
دين هذا ولو انكر الخصم وقال نعم دين محمد عليه السلام كان صحيحا بدليل قيام المعجزة
ولكن لم قلت ان ما تقول له من القول هو قول محمد عليه السلام فحينئذ يحتاج الى الاثبات
بالدليل ان هذا عين ذلك الدين ولو اقام الدليل ثبت صحة ما يدينه والا
فلا والله الموفق **فصل** في ايمان المقلد هو التصديق على قول ابي حنيفة
كذا ذكره في كتاب العالم والمتعلم وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله عليه

واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وجماعة من المتكلمين وهو على التحصيل تصديق محمد
صلى الله عليه وسلم بما جاء به من عند الله تعالى اذ في هذه الجملة تصديق بجميع ما يجب التصديق
به لان فيه الايمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وجميع ما يجب
الايمان به على التفصيل وكذا في حق كل رسول مع امته ثم التصديق ينافي التكذيب
والتردد لما في التردد من التوقف والمتوقف لا يكون مصدقا وكذا المكذب ثم
التصديق يوجد اذا وجد بان كان متعريا باعيانا فيه من التكذيب والتردد كان
الذات الذي قام به هذا التصديق مصدقا والتصديق هو الايمان في اللغة
فمن كان مصدقا كان مؤمنا سواء وجد منه التصديق بدليل او عن غير الدليل
وجد في حال الغيب او في حال معاينة الغيب ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله حين قيل
له ما بال اقوام يقولون يدخل المؤمن النار فقال رحمه الله لا يدخل النار الا مؤمن
فقيل له فالكفار فقال هم مؤمنون يومئذ كذا ذكره في الفقه الاكبر فقد جعل الكفار
في الاخرة مؤمنين لوجود الايمان بركنه اذ حقيقته هو التصديق فقد حصل
فعلى هذا كان المقلد مؤمنا لحصول الايمان منه بركنه وحقيقته ثم من وجد منه
الايمان عند الباس وعند معاينة العذاب او في الاخرة لا يكون ايمانه نافعا
على معنى انه لا ينال ثواب الايمان ولا يندفع به عنه عقوبة الكفر وهذا هو
المعنى من قول العلماء ان الايمان عند معاينة العذاب لا يصح اي لا ينفع
فاما هو بحقيقته فموجود اذ الحقائق لا تتبدل بالاحوال وانما يتبدل
الاعتبار والاحكام وما يتعلق به من العلائق ثم اختلفوا ان نفع الايمان
الحاصل عند الباس ومعاينة العذاب لماذا زال قال الشيخ ابو منصور رحمه
الله في تاويل قوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك الاية ان ذلك الوقت وقت نزول
العذاب لا يقدر ان يستدل فيه بالشاهد على الغائب ليكون قوله قولا عن معرفة
وعلم فعلى هذا لا بد من ان يكون التصديق مبنيا على الدليل فاذا عري تصديق المقلد
عن الدليل لا يكون نافعا وهذا لان الثواب يكون بمقابلة ما يحتمله العبد من
المشقة ولا مشقة في تحصيل اصل الايمان بل المشقة في الوصول اليه بالاستدلال
ودفع الشبهة المعترضة باداب الفكرة وادمان النظر والتامل بين الشبه

الفقه الاكبر

فاذا صرف ذو البصيره همته الى التامل والتفكر وشغل قلبه وفكره بالبحث والتنقير ونظر بصدق العنايه وراعى شرائط النظر تمام الرعايه وتحمل تلك المشقه وتجشم تلك المراره في ذات الله تعالى وابتغاء مرضاته نال الثواب ووصلت اليه منفعه ايمانه واذا جعل همته الوصول الى اللذات الحاضره وخلى بين نفسه وبين الاستمتاع بالعاجله ثم امن بلا تحمل مشقه ولا لحوق مؤنه وكلفه فلا ثواب له ولا ينال نفع الايمان كما لا ينال من امن عند معاينة العذاب لانعدام الاستدلال من قبله ثم لا فرق بين حصول الايمان بعد التامل والتفكر في اجرام العالم ومعرفة حدثها ومحدثها ووحدانيته ومعرفة صفاته وصحة الرساله وبين حصوله بالتامل في اعلام الرسل ومعجزاتهم في تحمل المشقه واتعاب النفس وادآب الفكره فينال ثواب الايمان الحاصل عقيب التامل في اعلام الرسل وان لم يتامل في اجرام العالم واجزائه واليه ذهب الشيخ الرستغفني رحمه الله واليه يشير احد تاويلي الشيخ ابي منصور الماتريدي بقوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها والله الموفق وقيل بان زوال ثواب ايمان من امن عند نزول العذاب ووقوع البأس به واندفاع نفعه عنه انما كان لانه كان ايمان دفع عقاب لا ايمان حقيقه فلم يكن مقبولا فيما اورا فقصد دفع العذاب او لانه كان مجبولا على الايمان عند نزول العذاب به او لان عند نزول العذاب الدنيوي به وهو مقدمه لعذاب الاخره اذ يموت بعذاب الدنيا فينتقل الى عذاب الاخره خرجت نفسه من يده اذ لا تقدر بعد ذلك على التصرف في نفسه والاستمتاع بها وشيء من هذه المعاني لم يوجد في حق المقلد اذ ايمانه كان تقربا الى الله تعالى وطلبا لمرضاته لا لدفع عذاب متوجه اليه متشبث به اذ لا عذاب توجه اليه او تشبث به وكذا لم يكن ملجأ الى ايمانه مضطرا لانعدام سبب الاضطرار وكذلك كانت نفسه في يده لم تخرج منها وقد حصل منه الايمان والله تعالى وعد الثواب على الايمان والثواب انما ينال بفضل الله تعالى ووعده فاذا وعد الثواب على فعل ينال بفاعله سوا تحمل المشقه او لم يتحمل فلا ينعدم ثواب ايمان المقلد فاما ايمان من امن دفعا للعذاب عن نفسه او كان ملجأ اليه او بعدما خرجت نفسه عن يده فقد ورد النص بخروجه عن كونه

نافعا ممن باشر

10

فقلنا بانه لا ينفع في المقلد اذ في هذا الفصل يقع مطلق الوعد على الايمان والشيخ ابو منصور رحمه الله بين هذه المعاني الثلثه لحرمان من امن عند معاينة العذاب نفع الايمان فعلى هذا يكون هذا اشارة الى ان المقلد لا يحرم نفعه لانعدام هذه المعاني عنه والله الموفق وهذا المذهب وهو ان المقلد الذي لا دليل معه مؤمن وحكم الاسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال وحكمه حكم غيره من فساق اهل المله من جواز مغفرته او تعذيبه بقدر ذنبه وعاقبة امره الجنه لا محاله هذا القول محكي عن ابي حنيفه رحمه الله والثوري ومالك والاوزاعي والشافعي واحمد بن حنبل واهل الظاهر ومن المتكلمين عن عبد الله بن سعيد القطان والحارث بن اسد وعبد العزيز بن يحيى المكي وتخصيص مذهب ابي حنيفه رحمه الله واصحابنا على ما بينت والله الموفق وذهب اكثر المتكلمين الى انه لا بد لثبوت الايمان او لكونه نافعا من دليل يبني عليه اعتقاده غير ان الشيخ ابا الحسن الرستغفني صاحب الامام ابي منصور الماتريدي رحمهما الله يقول لا نشترط ان يبني اعتقاده على الاستدلال العقلي في كل مسئله بل اذا بنى اعتقاده على قول الرسول وعرف انه رسول وانه ظهرت على يديه المعجزات ثم قبل منه القول في حدث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته من غير ان عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافيا وكذا ابو عبد الله الحليمي من متاخري اهل الحديث في ديارنا مال الى هذا وبعض اهل الحديث اكتفوا بذلك الدليل المقترن بالتصديق ان يكون اجماعا وفرع على هذا ابو منصور بن ايوب من جملة متكلمي اهل الحديث وقال على قياس هذا ينبغي ان يكون لو بنى اعتقاده على نص او سنه كان كافيا لان كل ذلك دليل والمشهور من مذهب ابي الحسن الاشعري انه لا يكون مؤمنا ما لم يعتقد كل مسئله من مسائل الاصول عن دليل عقلي غير ان الشرط ان يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط ان يعبر ذلك بلسانه وان يكون بصيرا بمجادلة الخصوم قادرا على ما يورد عليه من الاشكال وابطال ما يتوجه عليه من الشبه قال عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن مؤمنا عند الاشعري على الاطلاق فانه ليس بكافر عنده لوجود ما

تضاد الكفر والشرك

من هذا الشخص وهو المصدق وهو عاصٍ بتركه النظر والاستدلال
ولله تعالى فيه المشيئة ان شاء عفا عنه وادخله الجنة وان شاء عذبه بقدر
ذنبه وصار عاقبة امره الجنة لا محالة كسائر عصاة المسلمين واختلفت المعتزلة
في هذا المعتقد لا عن دليل فقال عامتهم انه ليس بمؤمن وقال ابو هاشم منهم
انه كافر كذا حكى عنهم عبد القاهر البغدادي ونسبة القول الى ابي هاشم
بانه كافر دليل ان عند كل غيره من المعتزلة ليس هذا بكافر ولا بمؤمن بل هو على
المنزلة بين المنزلتين ثم عند جميع المعتزلة انما يحكم بايمانه اذا عرف ما يجب اعتقاده
بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحل جميع ما يورد عليه من الاشكال حتى انه
لو عجز عن شيء من ذلك لم يحكم باسلامه ثم هذا الاختلاف بين المعتزلة ان نشأ
عن ان هذا المعتقد لا عن دليل عاصٍ بتركه الاستدلال وترك الاستدلال
كبيرة والكبيرة الطارية على الايمان تخرج صاحبها عن الايمان فبعدت المقارنة
عن الدخول فيه وعند ابي هاشم توبة الكافر وغيره عن الكفر او عن معصية
مع بقائه على معصية اخرى غير صحيحة وان كان تاب عن الكفر بقي فيه
اذا لم يتب عن كبيرة وجدت منه من غصب مال واشباه ذلك وان كان تاب
عن معصية بقي فيها اذا لم يتب عن كبيرة اخرى ان كان نشأ عن هذا فاذاً لا
خلاف في هذه المسألة فنتكلم في مسألة صاحب الكبيرة مع عامة المعتزلة وفي
مسألة صحة التوبة عن كبيرة مع بقائه على كبيرة اخرى مع ابي هاشم وان قالوا
ان هذا الاعتقاد ليس بنفسه ايمان او هو ايمان زعم انه ليس بنافع
ما لم يكن مبنياً على الدليل فحينئذ يقع بيننا وبينهم كلام في اصل المسألة ثم
هؤلاء الذين يشترطون كون الاعتقاد والتصديق مبنياً على الدليل لكونه
نافعاً ان زعموا ان خروجه عن النفع انما يكون لانعدام تحمل المشقة والثواب
يقابل تحمل المشقة ومباشرة المكروه طلباً لمرضات الله تعالى ولا مشقة في نفس التصديق
بل المشقة في الوصول الى التصديق بحصول العلم بالتأمل في الدليل ولهذا الاسم
التصديق الحاصل عند التأمل ينفع في الآخرة فالكلام لعامة الفقهاء ومتكلمي
اهل السنة والجماعة معهم على ما مر من نيل الثواب بوعد الله تعالى تفضلاً منه

تكون مقابله ما قابله به وجعل ذلك مقابله التصديق فما بله الايمان حق
منه كايمان من عاين العذاب او كان مضطراً فيه على ما بيّنا فاما من يقول انما
اشترطنا اقتران الدليل بالتصديق ليصير الاعتقاد بكونه مبنياً على الدليل
ايماناً فيحتاج الى التكلم معهم فيقول بانهم يقولون ان التصديق اذا لم يكن عن
دليل يكون مجرد اعتقاد نشأ لا عن دليل ومثل هذا الاعتقاد لا يكون
علماً اذ العلم المحدث لا بد له من سبب ضرورياً كان او استدلالياً ولا سبب
لهذا الاعتقاد فلم يكن علماً ولان العلم المحدث نوعان ضروري واستدلالي
لا ثالث لهما وهذا الاعتقاد لم ينشأ عن ضرورة فلم يكن ضرورياً ولا
عن دليل فلم يكن استدلالياً فلم يكن علماً ومن المحال ان يكون من لا علم له بحدوث
العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت الرسالة مؤمناً وهذا لان
التصديق وان وجد الا ان مطلق التصديق ليس بايمان بل الايمان هو
التصديق المقيد بكونه مبنياً على الدليل وهذا لان الايمان في حقيقة اللغة
ليس هو التصديق بل هو ادخال النفس في الامان يقال آمنه فأمن كما
يقال اجلسه فجلس وكل من اخبر بخبر فتأمل في دليله فعرف بالدليل صدقه
فصدّقه يقال آمنه اي صدّقه لعدما ادخل نفسه بالتأمل في دلائل
صدقه في الامان من ان يكون مكذوباً او مخدوعاً او ملبّساً عليه في هذا
الخبر واذا كان الامر على هذا تبين ان التصديق العاري عن الدليل ليس
بايمان واذا ثبت هذا فبعد ذلك يقول ابو الحسن الاشعري والمعتزلة
ان الدليل لا بد من ان يكون عقلياً اذ لا وجه الى جعل قول الرسول
دليلاً لحدوث العالم وثبوت الصانع لان قول الرسول لا يكون حجة
ما لم تثبت رسالته ولا وجه الى القول برسالته الا بعد معرفة مرسله ولن
يتحقق معرفة مرسله الا بعد ثبوت المعرفة بحدث العالم واذا كان كذلك
لن يتصور حصول المعرفة بحدث العالم وثبوت الصانع بقول الرسول
لان المعرفة بصحة قوله مترتبة على معرفة حدث العالم وثبوت صانعه
فخفّه ان العاقل ما لم يعرف ان صانع العالم حكيم لا يظهر المعجزة على يدي
المتنبي كما ذهب اليه القائلون بان السفه ما خلا عن العاقبة الحميدة او بوجوب ان
صانع العالم

اي اهل السنة والجماعة

ثابت القدره يستحيل عليه العجز وظهور المعجزه على يدي المتنبي يعجزه عن اظهارها ويلحق
من الادبان والتمييز بين الحق منها والباطل وهذا محال كما يذهب اليه
القائلون ان السفه ما نهي عنه واذا كان عجز الصانع الامر هكذا لن يتصور
حصول المعرفه بحدوث العالم وثبوت الصانع وكمال حكمته وقدرته بقول الرسول
لكون الرسول المعرفه بكون قوله حجة مترتبة على هذه المعارف واذا صح
هذا من ان يصح ان يكون دليلا يقترن بالتصديق والمعارف ليست بضروريه فلا بد
من القول بامرين دليل عقلي به غير ان الاشعري يقول اذا بنى اعتقاده على دليل
عقلي كان كافيا وان كان لا يقدر على دفع الشبه اذا كان لا يرتاب في عقيدته
عند ورود الشبهة عليه بل يعلم ان وراها ما يبطلها من الحجة فان من العلما
القايمين بنصرة الملة الذابين عنها من يقوم بدفعها وهذا لان باقتران الدليل باعتقاده
صار ذلك علما استدلاليا وصار به مدخلا نفسه في الايمان من ان يكون
مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه وكان مومنا فلا معنى لاشتراط قدرته على دفع
الشبه وحل الاشكالات والمعتزله يقولون ان الراي المبني على ما تصور عند
الرائي انه دليل لن يكون علما ما لم يقدر على دفع الشبه المعترضه على الدليل
بل يكون ظنا اذ العلم انما يمتاز من الظن بالقدره على دفع ما يوجب ضد هذا
الراي ويعترض على هذا الراي بالبطلان فان ثبتت القدره كان ذلك علما
وان لم تثبت القدره كان ظنا وبهذا يمتاز المسايل الاعتقاديه عن المسايل
الاجتهاديه ويجري التضليل على من خالف في المسايل الاعتقاديه دون من خالفنا
في المسايل الاجتهاديه وبهذا يمتاز الحق من الباطل لان الحق ما علت حجته واظهر
اسباب التمويه في غيره فاما بدون اظهار اسباب التمويه فما يقابل هذا الراي
فلا يوصف الراي بكونه حقا الا على غالب الراي والظن هذا هو زبدة كلام المعتزله
واما القايلون ان الشرط لصيروره الايمان نافعا او صيروره المصدق ايمانا
هو اقتران الدليل به غير ان ذلك الدليل قد يكون كلام الرسول الذي عرف
المعتقد قيام المعجزات على يده فيثبت له العلم بخبره بجميع ما يجب اعتقاده من حدوث
العالم وثبوت الصانع وغيره اذ خبر من تايد بالمعجزه من اسباب العلم وكان الاعتقاد

مبنيا على الدليل

12

مبنيا على الدليل الموجب للعلم فانهم يقولون ما ورد الرسل عليهم السلام
به من الشرايع المتضمنه لمصالح العاجله والآجله فهو على نوعين احدهما
ما في العقول امكان الوقوف عليه والوصول اليه بالتامل والتفكر كمعرفة
حدث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وتنزيهه
عن سمات النقص وثبوت النبوات واشباه ذلك والثاني ما ليس في العقول
امكان الوقوف على كيفيته العبادات وشروط جوازها واوقات ادائها
وتقدير الحدود والكفارات واشباه ذلك وطبقات الناس مع اختلاف
اقدارهم ينقسمون الى قسمين احدهما الموصوفون برجاحة العقول ووفورها
الموسومون بجوده الخواطر وحده الاذهان والاخرون الموصوفون بغلظ الافهام
وبلادة الخواطر والقسم الاول فرقتان احديهما المتفرغة للتامل والتفكر والبحث
عن الحقايق والتنقير سمت بهم هممهم الى استخراج ودايع العقول وخزاين
الافهام والوقوف على ما به الفوز لهم بالسعاده الابديه والوصول الى مرضات
خالق البريه جل وتعالى والاخرى من الفرقتين المشتغله باكتساب
اسباب المعاش المعرضة عن التامل في المعالم المنطويه الراضية لنفسها درجه
البهايم لاقتصار همتها على استجلاب اللذات الحاضره ونيل شهواتها
الطبيعيه المقبلة على تكثير الاموال النفيسه والعقد الخطيره بانواع التجارات
وصنوف الزراعات ثم ان الله تعالى ترحم على الناس كافة ببعث الرسل وبيان
ما يحتاجون اليه في الدارين وكانت من رحمته تعالى لهم في القسم الذي ليس في
قوى العقول امكان الوقوف عليه في حق الموصوفين بكمال العقول وحدة الخواطر
والاذهان المتفرغين للبحث عن الحقايق بتسهيل سبيل الوصول والتنبيه
لكيفيه الاستدلال وفي حق الموصوفين بالبلاده وغلظ الافهام باثبات
طريق الوصول وكذا في حق المعرضين عن طلب الحقايق المشتغلين باكتساب
اسباب المعاش فمن ثبتت من هولا في حقه معجزة الرسول بالمشاهده او بالنقل
المتواتر الذي يضاهي المبصر به الثابت بالمشاهده كان قول الرسول في حقه
طريق الوصول الى ثبوته عنده وان لم يوجد منه الاستدلال العقلي بحجج
الله تعالى

اي الاشعري

اي مع حصول الوسيله

اي اهل الحديث

اي برجحان

صح
المرتضى

عقد بالكسر
مجموع بنتها

عليه بابات طريق الوصول
في حق طبقات الناس كلهم
ومن رحمته وتفضله في
حق القسم الذي في العقول
امكان الوقوف صح

ذلك الطريق في حقه لجعله دلايل العقول سبيل الوصول في حق غيرهم برحمة منه على
هولا الضعفه وتخفيفا للموئنه عنهم وتيسيرا عليهم وان كان في الجمله في اصل
عقولهم امكان الوقوف على ذلك من لم يرض بهذا وشرط الاستدلال العقلي
مع هذا فقد عارض الله تعالى في حكمته وضاده فيما انعم به على الضعفه من عباده من
اثار رحمته ودليل هذه المقدمه انه جعل قول الرسول في حق هولا طريق الوصول
وان لم يوجد منهم الاستدلال العقلي صنيع الرسول عليه السلام وصنيع الخلفا الراشدين
رضي الله عنهم بعده وصنيع جميع ايمة المسلمين وسلاطينهم الى يومنا هذا اما صنيع الرسول
صلى الله عليه وسلم فانه بعث في الامه الاميه الخاليه عن صناعة الاستدلال والعلم
بشرايطه كل منهم يعبدون ما يختون ويعتقدون ان ما يعبده اهل قبيلته وجملة اقاربه
وعشيرته من الصنم المنحوت من الصخر والخشب شريك لله تعالى وكانوا يعجبون من
تجريد التوحيد وخلع الانداد ويقولون للرسول صلى الله عليه وسلم اجعل الالهة الها واحدا
ان هذا لشي عجاب وكانوا يرون البعث والنشور مستحيلا حتى قالوا من يحيي العظام
وهي رميم وبعث الله تعالى البشر رسولا مستحيلا على ما اخبر الله تعالى عنهم وما منع
الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا ثم ان واحدا
منهم اذا عاين معجزة ناقضة للعاده او سمع القران وعرف وجه اعجازه لمعرفته
بجواهر الكلام وصنوف البلاغه وضروب النظم ثم راى القران باينا كلا في
النظم وفايقا جميعها في الفصاحه والبلاغه فاعترف برسالته واقر لاجباره
بوحدانية الله تعالى وخلع الانداد واعرض عما كان يعتقده من الوهية الاوثان
والاصنام وامن بالبعث والنشور لمن في القبور من غير امتداد زمان يتمكن فيه
من اجالة الرويه والرجوع الى قضيه العقل بالتامل بل في اسرع من لمح البصر
وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يعده مومنا موقنا ولا يستغل بتعليمه من الدلايل
العقليه في كل مسله من المسايل الاعتقاديه مقدار ما يصير به مستدلا ولا مقدار
ما يناظر الخصوم ويذب عن حريم الدين والمله ويقدر على حل ما يرد عليه
من الاشكال ولا يتعلم كيفيه تركيب القياسات العقليه وطريق الالزام والالتزام
واداب النظر والجدل وكذا الخلفا الراشدون رضوان الله عليهم اجمعين فان

الصديق رضي الله عنه قبل ايمان من

13 قبل ايمان من امن من اهل الرده من غير الاشتغال بتعليمه اياهم من الدلايل ما
يصيرون به مستبصرين من طريق العقل وكذا عمر رضي الله عنه لما فتح سواد العراق
قبل هو وعماله ايمان من كان بها من الزط والانباط مع قله اذهانهم وبلادة
افهامهم وترجيه عمرهم في الفلاحه وعماره الاراضي وكري الانهار وكذا
ايمان غيرهم من اهل القرى والرساتيق من المجوس وغيرهم مع معرفتهم بخلوهم
عن صناعه الاستدلال لما انهم راوهم قد صدقوا رسولهم بعد ما بلغهم
بطريق التواتر ظهور المعجزات على يده ولم يكن ذلك ايمانا لفقد شرطه وهو
الاستدلال العقلي لاشتغلوا باحد امرين اما بالاعراض عن قبول اسلامهم
فحكموا ببقايهم على ما كانوا عليه من الكفر وضربوا الجزيه على جماجمهم والخراج
على اراضيهم وعاملوهم بمعامله اهل الذمه واما بنصب متكلم حاذق بصير
بالادله عالم بكيفيه المحاجه ليعلمهم جميعا صناعه الكلام الى ان يبلغوا
في العلم مرتبته ثم بعد ذلك يحكمون عليهم بالايمان وعند امتناعهم وامتناع
كل من الايمه في البلاد اجمع الى يومنا هذا عن ذلك وترك جميع العوام
يشتغلون بالمكاسب ولا يتعلمون الكلام ظهر ان ما ذهب اليه الخصوم
خلاف رسول الله عليه السلام وخلفايه وصحابته وجميع المسلمين وما هذا سبيله
فصوب طل والله الموفق تحقيقه ان هذا الصنيع من رسول الله عليه السلام وخلفايه
وايمه دينه على راي الخصوم داخل في حيز السفه وثبت على الرسول عليه السلام
بعد تكليف سعلم من بلغ البلوغ الى نهايه علم الاصول فاذا فارق الدنيا
ولم يتعلم ذلك وحكم بايمانهم كان مخطيا في الحكم بايمانهم مقصرا في اداء
ما امر باداءه الى الناس غير مبلغ ما وجب عليه تبليغه كاذبا في دعواه التبليغ
مرتكبا المايم في الامتناع عن التبليغ على وجه يصير من اتبعه مومنا خارجا عن
الايمان بارتكابه هذه الكبيره وهي الامتناع عن التبليغ على مذهبهم مستحقا الخلود
في النيران وكل قول هذا مقتضاه ففساده لا يخفى على المجانين فضلا عن العقلا وما
اعتمدوه من الدليل ان قول الرسول لا يصلح دليلا لثبوت الصانع وحدوث
العالم يفضي الى هذه المعاني المستحيله وكل معقول يودي الى فساد فهو فاسد لكن
هذا

ثم نقول ان الرسول متى دعا احدا الى دين بين له جميع ما يفترض اعتقاده فيقول ان هذا العالم محدث وله صانع واحد لا شريك له ولا شبيه موصوف بصفات الكمال متبرى عن سمات النقص وانه بعثني رسولا واوجب على عباده كذا ونهاهم عن كذا ثم تجعل هذا النا قض للعادة الخارج عن فعل الخلق دليلا على صدقه وشاهد هذا المدعو المعجزة او ادعا بعض امة الامة وعرف المدعو ثبوت المعجزة بالتواتر وصدقه هذا المدعو واعتقد جميع ما دعاه اليه بناء على خبره وحصل من دلالة المعجزة على صدقه ثبت النبوة العلم وبنى الرجل اعتقاده في جميع ما ادعى الله على ما هو دليل عنده انه لا يعرف كيفية دلالة المعجزة على صدق الاتي بها وهو قولنا انه حكيم لا يقيم الدلالة على يدي المتنبي او هو كامل القدرة لا يعجز عن اثبات التفرقة بين المحق والمبطل والجهل بكيفية دلالة الدليل لا يوجب خروج اعتقاده عن كونه علما لثبوته على وجه ثبتا في جميع اضداد العلم ونجلي له المعلوم كما مر ذا يثبتا فاعتقد ان له بانيا كان اعتقاده علما لانه بناه على الدليل اذ البناء دليل البانى وان كان لا يعرف كيفية دلالة الدليل وهي ان البناء لما كان يتصور ان يكون اعلى من هذا او اسفل واغلظ منه او ادق واوثق منه او اوهى واحسن منه او اردى وكان من الجائز ان يكون على هذا فاختصاصه بهذا الوجه الذي هو عليه مع جواز ان لا يكون عليه بل يكون على غيره لن يكون الا بتخصيص مخصص قادر مختار وجهله بكيفية هذه الدلالة لا يخرج عقيدته من ان يكون علما وكذا هذا حققه ان الخصوم ساعدوا على هذا وقالوا بمثله فان عند الاشعري لو عرف دليلا واحدا في كل مسئلة وبنى عليه اعتقاده ثم ورد عليه شبهة عجز عن دفعها ولم يتزلزل اعتقاده بل بقي مستقرا عليه معتقدا ان تلك شبهة لا محة وان وراها من يدفعها من متكلمي اهل الاسلام فهو مومنا وان كان تعارض الادلة تخرج الراي عن حد العلم الى الظن او الشك والوقف ولكن لما كان هذا الرجل بنى اعتقاده على دليل موجب للعلم واعتقد ان تلك الشبهة باطلة كان اعتقاده علما لكونه مبنيا على دليل موجب للعلم وان كان لا يهتدي الى جهة بطلان الشبهة وكيفية دلالة دليله على بطلان الشبهة فكذا هذا وكذا عند المعتزلة من وجد منه شرط صحة ايمانه

وحكم له بالايمان

16 وحكم له بالايمان ثم اعترضت عليه بعد ذلك شبهة ولم يكن عنده من الجواب ما يوجب دفعها لا ينعدم بورود هذه الشبهة على خاطره فيما مضى من الآن منه ويحتاج الى التامل فيها ليقف على وجه دفعها لم يبطل ايمانه في هذه المدة وان تعارضت الادلة ولم تهتد الى كيفية وجه الدفع ولكن لما اعتقد صحة دينه بانيا اعتقاده على دليل واعتقد بطلانها عن دليل يوجب بطلانها كان اعتقاده علما ثابتا في جميع اضداده وتجلى له به المعلوم فكذا هذا حققه ان المحصل بتحديد العلم لا ثباتا في ثبوت العلم عند وجود سببه كما في حق العامي فلذا المحصل بكيفية دلالة الدليل لا ثبات في العلم عند تحقق دليله وسببه وجهل الصادر سبب العلم وقد وقع العلم له به فجهله بوجه الدلالة لا يخرجه من ان يكون علما تحققه ان المنظور اليه حال من يقع له العلم فان رجلين لو سمع كل واحد منهما خبرا من عشرة او عشرين او اكثر جاءوا من اماكن متفرقة في ازمنة مختلفة فيكل قلب احدهما الى هذا الخبر ووقع عنده ان لا تواطى يتوهم من هولاء واضطرب قلب الاخر ووقع عنده انهم ربما سبق منهم التواطؤ كان الاول عالما والثاني لم يكن عالما فكذا فيما نحن فيه تعتبر حال هذا الذي ثبت عنده المعجزة فان خطر بباله ان موجده ربما يكون سفيها يقيم الدليل على يدي الكذاب او وغير تام القدرة يجوز في حقه العجز عن التفرقة بين المحق والمبطل لم يكن هذا عالما بثبوت الرسالة ولو رجحه دليلا للعلم مع التامل في جواز السفه والعجز على من اوجد الدلالة المعجزة فاما من لم يخطر بباله هذا ولم يتردد قلبه واعتقد صدقه فقد اعتقد عن دليل فكان عالما وخروج الاول عن كونه عالما لا يوجب خروج هذا اذا سكن اليه واطمان قلبه على صدق الاتي بها وهذا لان الدليل ثابت في حق كل واحد منهما الا ان من اعترضت له الشبهة وقع له الشك وهو مناف للعلم كان العلم ثابتا وكذا هذا في حق من اعتمد الدليل انه ان لم يخطر بباله الشبهة المولدة للشك او اعترضت ولم يلتفت اليها فلم يحصل له الشك المنافي للعلم حصل له العلم ولو خطر بباله الشبهة المولدة للشك ووقع له الشك انتفى العلم عنه لوجود ما يضاده على ان هذا

ما دام كذا ... شبهة ... اذا لم يثبت

اي واعتقد بطلان الشبهة الناشئ عن دليل يوجب ... دلالة الدليل بطلان الشبهة

ولا يثبت العلم مع الشك ... الشك المنافي للعلم

من الخارجي مناقضة ظاهرة فانه قال في حد العلم انه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل
وهذا اعتقاد الشيء عن دليل لان خبر المؤيد بالمعجزة دليل يوجب العلم ومع ذلك لم يجعل هو هذا
الاعتقاد علما والله الموفق واما عامة اهل السنة والجماعة من الفقهاء والمتكلمين فانهم يقولون
ان هذا الرجل مامور بالايمان وقد اتى به اذ الايمان هو التصديق وقد وجد منه التصديق
فينال الثواب الموعود اذ الثواب ينال بوعد الله تعالى فيناله من وعد له به سواء
لحقته المشقة او لم تلحقه وقولهم ان هذا التصديق ليس بايمان لان ادخال النفس
في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه لم يوجد هذا باطل لان
الايمان في اللغة عبارة عن التصديق من غير ان يكون ماخوذا من الامان يقال آمن به
وآمن له اي صدقه فان واحدا من عرض الناس لو اخبر بخبر محتمل في العقل لا وجوده
ثمه ولا امتناع وصدقه من لا عهد له بالمخبر فيما مضى من الازمنة لم يمتنع احد من اهل
اللغة ان يقول آمن له وان لم يعرف دليل صحته ولم يدخل نفسه في الامان بل يطلقون
ذلك لوجود سبب التصديق منه اياه يدل عليه انك تقول آمنت لفلان وآمنت به
ولو كان هذا ادخال النفس في الامان لكان لا تعلق لهذا الفعل بالمخبر بل تعلقه
بنفس السامع لانه ادخل نفسه في الامان لا المخبر فيسوغ ان يقول آمنت نفسي
لا ان يقول آمنت بفلان فاذا قيل آمنت به دل انه عبارة عن التصديق وفاقا انه
المتعلق بالمخبر الا انه يتعدى الى المفعول بدون حرف الصلة ولفظ الايمان
يتعدى الى المفعول بالصلة (اي التصديق) وكم من فعل تعديه العرب بالصلات وان كان
يجوز في الاصل التعدية بدون الحرف يقال شكرت لفلان ونصحت له
واذا كان الامر كذلك بطل هذا الكلام والذي يدل على بطلانه على اصل الاشعري
ان عنده يخرج به عن الكفر ولا واسطة بين الكفر والايمان فلو لم يكن الايمان
موجودا لما اندفع به (اي بالايمان التقليدي) الكفر ثم هذا من الاشعري مناقضة ظاهرة حيث اخرجه بهذا
من الكفر وما ادخله في الايمان وهذا منه اثبات المنزلة بين المنزلتين كما فعلت
المعتزلة وهو يابى ذلك ثم العجب منه انه يجعله بمنزلة فساق اهل الملة حيث قال
يعذب بقدر ذنبه وهو تركه الاستدلال ثم عاقبة امره الجنة ولو عفي عنه ادخل
الجنة ابتداء وهذا حكم الفساق فان كان هو فاسقا لتركه النظر لماذا لم يحكم بـ
سلامته في الكبيرة عندنا

بفضل صح

يقال هو من عرض الناس اي هو من العامة من الصحاح

15

والكبيرة عندنا لا تنافي الاسلام وان لم يكن فعله ايمانا لماذا لم يثبت على الكفر وهو لا
ينتفي الا بوجود الايمان فاثبات المنزلة بين المنزلتين من اين ثم كما ان المعتزلة اخطاؤا
حيث اثبتوا الخلود في النيران لمن ليس بكافر وكذا الاشعري اخطا حيث ادخل الجنة من ليس
بمؤمن حقيقة اذ الثواب يعرف بوعد الله تعالى والله تعالى ما وعد الجنة الا للمؤمنين
فباي دليل يقول يدخل من ليس بمؤمن الجنة ولو قال انا لا اقول بانه مؤمن واقول
انه كافر وهو مخلد في النار فيقال له كيف يكون كافرا وقد تبدل منه التكذيب
بالتصديق فان لم يجعل تصديقه ايمانا لانه لم يدخل نفسه في الامان فلماذا
جعلت تصديقه الثابت في الحقيقة تكذيبا وهل هذا الا كجعل السكون حركة والسواد
بياضا وكل ذلك مستحيل متناقض والله الموفق وهذا الكلام على اصول المعتزلة باطل
ايضا لان صاحب الكبيرة وجد منه التصديق على وجه ادخل نفسه في الامان
وحقق بحده وشرطه وهو مع هذا ليس بمؤمن ومن توجهت عليه شبهة لم يتمكن من
دفعها بعد وهو في طلب وجه الدفع فلا ايمان له من ابتداء النظر بما يتمكن به من دفعها
وما لم يمكن من ذلك لا يظهر ان ما ذهب اليه من المعتقد صحيح اذا لحق ما غلبت صحه
واطمار اسباب التمويه في غيره واذا لم يظهر ذلك لم يعرف انه لم يكن مكذوبا فيما
اخبر بصحة عقيدته ومع هذا اذا كان في طلب دفعها ولم يضطرب في اعتقاده فهو
مؤمنا دل ان هذا الكلام فاسد ولا استمرار لمذاهبهم بل هي مذاهب متناقضة
ينقض البعض البعض والحمد لله الذي هدانا لدينه القويم وصراطه المستقيم وما
قالوا ان التصديق ينبغي ان يكون عن علم قلنا ومع هذا عند الاشعري بهذا
التصديق يخرج عن الكفر ويستحق الثواب الموعود للمؤمنين ونحن لا نروم الا
هذا اذ غرضنا من هذا اثبات احكام الاسلام لا اطلاق العبارة اذ لا تقع
بالاطلاق والتسمية مع انعدام الاحكام ولا ضرر بزوال (التسمية) مع بقاء احكام الاسلام
ثم نقول له كل عذر لك في اثبات الاحكام فهو عذرنا في اطلاق الاسم حقيقة
ان الاستدلال في تحصيل العلم كان ليتوصل بها الى التصديق الذي هو المقصود
والمامور به فاذا وصل الى المقصود واتى بما امر به على وجهه كان معتبرا ولا عبرة
لانعدام

وانت تقول ان الايمان هو التصديق والكفر هو التكذيب

ما شئ دونه له عند حصول المقصود به ونحو كذا ابهذا عند المعتزله لخرج عن الكفر بحقيقه
ان حالة طلب ما يتمكن به من دفع الشبهه كان مومنا وان انعدم العلم لثبوت المعارضه
للحال لما ذكرنا فكذا هذا وكل ما يعتمدون عليه ثم هناك فهو معتمد ناهينا فان كانوا
وقالوا لما اعترضت الشبهه ولم يتمكن الحال من دفعها يكفر وان كان في طلب دفعها قيل
لهم قد اقررتم على انفسكم اولا ثم على كل دينين من دون سابقيكم ثانيا ثم على كل العوام كان في الامه
ثالثا بالكفر وبطلان الاعمال مرارا اذ لا يخلوا احد من ذلك في عمره في الاحايين ثم يقول لهم
ما من دينين من دون سابقيكم الا وقد اعترضت له شبهه لم يتمكن من دفعها وارتكب لاجلها محالا لا
يكفره به جميع اهل نحلته فضلا عمن خالفهم فيكونون كلهم كفارا ثم يقول لهم ليس من ضروره
انعدام العلم انعدام التصديق فانا امنا بالملائكه كلهم وكذا بالكتب والرسل ولا نعرفهم
باعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون على ما قال الله تعالى في علماء اهل الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فدل ذلك على جواز انفكاك التصديق عن العلم من
الجانبين جميعا ولهذا ابينا جعل الايمان معرفة كما جعله جهم بن صفوان والتلفيق
بين كلامي عبد القاهر البغدادي من جملة متكلمي اهل الحديث يدل على انه كان يرى
هذا الراي ان المقلد مومن وليس بعالم فانه مال الى جعله مومنا ثم ابطل على الكعبي
تحديده للعلم انه اعتقاد الشئ على ما هو به باعتقاد العامي حدوث العالم وثبوت
الصانع انه اعتقاد الشئ على ما هو به وليس بعلم فكان مجموع هذين الكلامين دليلا
انه كان يجعل المقلد مومنا وان لم يكن له علم بما اعتقده وبمن امن به والله الموفق
ومنهم من قال هو عالم لانه وان لم يكن عالما بدليل لكن لا شك ان الانسان لا يترك
دينه الذي هو اعز عنده من نفسه وماله واهله وولده الا بضرب دليل يبدو له
اما من جهة هذا الذي دعاه الى الدين انه لا يكذب او من جهة الدين لما يرى
من محاسنه فيبني اعتقاده عليه وهو يصلح في الجملة دليلا وان كان خبر الواحد
محتملا ولكنه لما بنى اعتقاده عليه ولم يخطر بباله جواز كونه كاذبا وكان المعتقد كما
اعتقده فانزل عالما ثم هذه المسئلة في حق من كان نشأ في قطر من الاقطار او شاهق
جبل من الجبال لم تبلغه الدعوة ولا علم سوى هذه الملة فشاهده مسلم يدعوه الى
الدين وبين له ما يجب اعتقاده واخبر ان رسولا لنا بلغ هذا الدين عن الله تعالى ودعانا
اليه

وقد ظهرت علي يده المعجزات

16 وقد ظهرت على يده المعجزات الناقضات للعاده فصدقه هذا الانسان في جميع ذلك واعتقد الدين
من غير سابقه تامل ونظر هذا هو الذي اختلفوا فيه فاما اهل دار الاسلام عوامهم وخواصهم
نسوانهم وصبيانهم العاقلون من اهل الامصار والرساتيق والقرى وسكان الصحارى والبراري
فكلهم مومنون مسلمون عارفون بالله تعالى ووحدانيته وغير ذلك لن يخلوا احد
منهم عن ضرب استدلال وان كان لا يهتدي الى العباره عن دليله ولا يقدر على
دفع الشبه المعترضه حتى ان واحدا منهم لو عاين من هولاء من الاهوال كرعد هايل
او هبوب ريح عاصفه او ظلمه زايده يسبح للخالق ويصف الله تعالى بكمال القدره ونفاذ
المشيه وتمام العلم والحكمه علما منه ان لا تعلق لهذه الانواع الا بقدرته التامه ومشيته
النافذه وهو الذي خلق السموات والارض بغير عمد ترونها ممدوده والطباق مشدوده
وجعل فيها الافلاك الدايره والنجوم السايره وخلق الارض وجعل فيها الجبال الراسيه
وشق فيها الانهار الجاريه على هذا جميع اهل الاسواق والنواحي والقرى والرساتيق
والنسوان والعقلاء من الصبيان فلم يكن في هولاء بيننا خلاف ولا بين الشيخ
الاشعري وانما الخلاف فيهم بيننا وبين المعتزله على ما مر والحمد لله على التوفيق
والهدايه

الكلام في حدث العالم

حدوث العالم

ثم بعد الوقوف على ثبوت الخالق وتمييز
ما هو من اسباب المعارف عما ليس من اسباب المعارف يجب ان نصرف العنايه الى الابانه
عن حدوث العالم باقسامه من اعراضه واجسامه ولا يمكن الوقوف على ذلك الا بعد معرفه
ما يطلق عليه اسم العالم ومعرفه اقسامه وما يتميز كل قسم منه ومعرفه معنى الحدوث والقدم
فنقدم بيان ذلك كله ليسهل الابانه عما هو الغرض من الباب وهو معرفه حدث العالم
فنقول وبالله التوفيق اما المراد من لفظه العالم عند المتكلمين فهو جميع ما سوى الله تعالى
من الموجودات من الاعيان والاعراض سمي عالما لكونه علما على ثبوت صانع له حي سميع
بصير عليم قدير خارج عن حكمه متعال عما فيه من سمات الحدث وامارات النقصان
غير مشابه لشيء من اقسامه ولا مماثل لجزء من اجزايه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
واما اقسامه فعامة المتكلمين يزعمون انها اقسام ثلثه جواهر واجسام واعراض
والشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله عليه لم يرتض بهذه القسمه لما فيها من عيب التداخل
فان الاجسام هي جواهر لانها متركبه منها فاختار ان قال العالم قسمان اعراض واعيان

ماهية الشيء حقيقته

اي عن حكم العالم

نعني بالاعراض ما يستحيل قيامه بنفسه وبالاعيان ما يقوم بنفسه ونعني بقولنا ما يقوم بنفسه
انه يصح وجوده من غير محل يقوم به لا ما ستبدل ما وهم الاشعري ان القايم بنفسه ما يستغني
عن غيره ولهذا انكر كون الجواهر قايمة بنفسها وقال لا قايم بالنفس الا الله واذا كان مرادنا
من هذه اللفظة ما ذكرنا فلا معنى لانكاره لان كل جوهر متركبا كان او غير متركب يصح وجوده
في غير محل يقوم به ولهذا قام جميع العالم لا في محل خلافا لما يحكي له محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث
ان ذلك لا يجوز ولهذا زعم ليس يجوز ان يخلق الله تعالى اقل من جزئين ليكون واحد منهما مكانا
للاخر وهذا مما فيه من تعجيز الله فاسد اذ لو كان واحد منهما مكانا للاخر ولم يكن الاخر
مكانا له فهذا الذي هو المكان موجود لا في مكان وهذا عين ما اباه ولو كان كل واحد
منهما متمكنا فيما هو متمكن فيه ومكانا لما هو مكانه وهو محال واذا عرف ما هو المراد
بهذه اللفظة ظهرت صحته وعلم به امتياز العرض من العين اذ العين ما يصح وجوده لا في
محل والعرض يستحيل وجوده لا في محل اذ نعرف ببديهة العقل استحالة وجود حركة لا
بمتحرك غني قايمة به وكذا في السواد والبياض وكل عرض وكثير من المعتزلة وابن الراوندي
اضطروا الى ركوب هذا المحال وتجويز عرض حادث لا في محل اذا هم الله اصولهم
الفاسدة وما ادى الى المحال محال بين ذلك عند انتهاينا الى تلك المسايل ان شاء الله تعالى
ثم بعد هذه القسمة الاولية نقول نقسم الاعيان الى غير المتركبة وهي المسماة
في عرفهم اجساما وبهذا نعرف ان كل جسم جوهر واذا عرف هذا التقسيم الجامع
لجميع اجزاء المقسوم نشتغل ببيان تحديد كل قسم من هذه الاقسام اما الجوهر في
اللغة عبارة عن الاصل يقال لفلان جوهر شريف اي اصل شريف وهذا ثوب جوهري
اي جيد الاصل واما حده فهو انه القايم بالذات القابل للمتضادات هذا هو
حده المتداول فيما بين المتكلمين والمتفلسفين ومعنى قولهم القابل للمتضادات انه يصح
قبوله المتضادات على البدل فانه اذا كان السواد قايما به وكان قابلا له الحال صح
قبوله لضده على البدل من السواد وكذا هذا في جميع المتضادات وابو الحسن الاشعري
ذكر هذا التحديد بهذه العبارة وهذا منه نقض لاصله من وجهين احدهما انه كان
يقول لا قائم بالذات الا الله تعالى وقد وصف الجوهر بانه القايم بالذات والاخر
ان من اصله ان الحد ينبغي ان يكون مستقلا بصفة واحدة وهو يابى تركيب الحد من الوصفين

وزعم ان الحد هو الابانة عن حقيقة المحدود والشي الواحد لن يكون له الا حقيقة
واحدة وغيره من المتكلمين والفلاسفة لا يبالون من تركيب الحد من الوصفين فصاعدا
ويقولون الغرض منه التمييز من المحدود بجميع اجزايه وبين غيره مما ليس هو ولا
جزءا منه من غيره فلا يبالي بعد حصول الغرض من كونه متركبا من وصفين وزيادة
ثم هو مع هذا الاصل ذكر الحد المتركب ولو اكتفى بقوله القابل للمتضادات لكان
كافيا ولم ينقض شيء من اصوله وظهرت صحته بالامتحان بالطرد والعكس ولعله
قال هذا على طريق المساهلة وقد قيل في حده انه الجزء الذي لا يقبل التجزية
فعلا ولا وهما وقيل هو ما يقبل من كل جنس من الاعراض عرضا واحدا وقيل
هو ما يشغل الحيز وقيل هو حادث يستغني عن محل واكثر هذه الحدود
لا يستمر على اصول اهل البدع ولو اشتغلنا بالابانة عن ذلك لطال الكتاب
وخرج عن الغرض المقصود به واما الجسم فعند هشام بن الحكم هو الموجود
اذ لا موجود عنده في الشاهد والغايب الا الجسم وروي عنه انه قال
ان الجسم هو القايم بالذات ~~وربما يقولون ان الجسم ما امكن منه الفعل~~
ولهذا زعم ان الله تعالى جسم لما انه موجود على الحد الاول ولما انه قايم
بالذات على الحد الثاني وتبعته الكرامية في الحد الثاني وزعمت ان الله تعالى
جسم لانه قايم بالذات وربما يقولون ان الجسم ما امكن منه الفعل والله تعالى
امكن منه الفعل فكان جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ونبين بطلان هذا كله
اذا انتهينا الى الكلام في ابطال قول المجسمة ان شاء الله تعالى واما الجسم
فعلى راي الحساب هو ما له الابعاد الثلثة ويعنون بالابعاد الثلثة الطول
والعرض والعمق وهم يسمون الجوهر الواحد الذي لا يتجزى فعلا نقطة و
يقولون انه اذا تركب باخر مثله حدث هناك طول ويسمونه خطا ويقولون
في تحديده الخط هو المجتمع طولا لا نقط ثم اذا تركب من الجانب الاخر يسمى
سطحا ويقولون السطح ما له طول وعرض ثم اذا قبل تركيبا اخر من الجانب الاسفل
او من الجانب الاعلى يحصل له اجزاء كل جزء نقطة وساعدهم اوايل اصحابنا
والمعتزلة بايرهم على هذا وقالوا الجسم ما له طول وعرض وعمق والشيخ الامام ابو
منصور رحمه الله عليه

ذكر هذا الحد لا كالمتشبث به كالمشاهر الملغ في تمام كلامه الى خصمه لتفرده الى
مرامه ثقة منه بضعفه وعجزه عن مقاومته في محل النزاع والجدال وقال ان
كان الجسم في الشاهد اسم ذي الجهات او اسم محتمل النهايات او اسم ذي الابعاد
الثلثة فغير جائز القول به في الله سبحانه وتعالى وربما تشير في اثناء كلامه الى
معنى التاليف وذلك لان من دابه انه لا يشتغل بتعريف حقيقة شي ما اذا لم يكن
به الى ذلك حاجة في امر دينه وهذا من هذا القبيل فان الجسم لا بد انه
اسم لما له تركب بعد ذلك لا فرق في استحالته على الله تعالى بين ان يكون اسما
لمطلق التركب ام لتركب مخصوص يحصل به الابعاد الثلثة فاما الاشعري فانه
اشعر بالبحث عن ذلك وزعم انه لا يصلح ان يكون اسما لما له التركب من الاوجه
الثلثة التي يحصل بها الطول والعرض والعمق لا محالة وهذا لانه لو كان اسما
لمجموع الاوجه الثلثة من التركب لكان الوصف مبانيا للتفضيل لاحد الجسمين
على الاخر بقولنا هذا اجسم من ذلك واقعا على زيادة اجزائه في الطول
والعرض والعمق جميعا على ذلك ولن يجوز اطلاق هذا التفضيل على ذلك عند
وجود زيادة تركب من جهة بعد من الابعاد الثلثة اذ التفضيل يوجب زيادة
من الجنس الذي يدل عليه مطلق اللفظ بدون صيغة التفضيل واذا لم يكن
كذلك بل استعمل اهل اللغة لفظة التفضيل عند وجود زيادة في احد
الابعاد الثلثة دون الباقين فهذا دل ان اللفظ ما وضع اسما الا لما له
مطلق التركب ولا حاجة الى ثبوت التركب من الاوجه الثلثة كلها لاستحقاق
اطلاق هذا الاسم عليه ثم بعد ثبوت هذا المعنى زعم بعض اصحابه ان الجسم
اسم للمؤلف ولم يرض المحققون بهذه العبارة فانها بصيغتها موضوعة
في اللغة على وجه يدل على ان له مؤلفا يقال الفه فهو مؤلف وذاك مؤلف
وليس في لفظة الجسم ما يدل على ان له مجسما بل الدلالة على ان له مجسما عقلية
لا لغوية وفي الدلالة على ان للمؤلف مؤلفا لغوية فلم يصلح تحديد الجسم بانه مؤلف
او مركب او مجموع فحده الاشعري بانه المجتمع وربما بين المؤتلف والمتركب لان هذه
الالفاظ لا تدل بصيغها من حيث اللغة على ان للجسم به جامعا ومؤلفا ومركبا

كما ان لفظة الجسم
لا تدل من حيث اللغة

18

كما ان لفظة الجسم لا تدل من حيث اللغة على ان له مجسما فاورد على اصحابه ان
الجوهر اذا تركب بجوهر قام بكل واحد منهما تركب واجتماع وايتلاف على حدة
لان العرض الواحد لا يقوم بمحلين ومن جوز ذلك من متاخري المعتزلة فقد
ارتكب محالا على ما يبتنى بعد هذا ان انقسام عرض الى ... تعالى واذا كان قام بكل
جوهر ايتلاف كان كل جوهر في نفسه مؤتلفا ومجاوره فان وكانا متى تكلفنا ينبغي
ان يكونا جسمين ويكون كل جوهر على حياله جسما فاذا جوهر واحد كان جسما
واسم تابون هذا فتفرق اصحابه في ذلك فمنهم من التزم هذا وقال نعم كل جوهر
جسم ولكن بشرطه تمام التالف به اذ هو اسم للمتالف به وليس من شرطه كثرة
الاجزاء اذ هو ليس باسم للمتكثر وعند الانفكاك عن صاحبه لا يسمى جسما لا لانعدام
بل لتعريه عن صفة الايتلاف القائمة به ومنهم من قال ان كل جوهر
وان قام به الايتلاف لا يسمى جسما بل المؤتلفان بمجموعهما جسم واحد ولم يرض في
تحديد الجسم القول بانه المؤتلف بل قال الجسم هو المؤتلفان فصاعدا واذا
عرف هذا عرف ان من اجزاء العالم ما هو جسم لما فيه من الجواهر المتركبة بحيث
لا تحصى كثرة والله الموفق واما العرض فهو في موضوع اللغة اسم لما لا دوام
له ولا ثبات يقال عرض لفلان مهم وفلان في عارض شغل او مرض ولهذا يسمى
السحاب عارضا على ما قال تعالى خبرا عن قوم عاد هذا عارض ممطرنا وهو
في عرف المتكلمين اسم للصفات الثابتة للمحدثات زائدة على ذواتها كالالوان
والاكوان والطعوم والروائح واشباه ذلك واختلفت عبارات المتكلمين في تحديده
فقال بعضهم العرض ما يستحيل بقاؤه وقيل ما يوجد بالجوهر وقيل ما يقوم بالجوهر
وقيل ما لا يبقى زمانين وقيل هو ما يستحيل وجوده الا بمحل وذكر الاشعري
في بعض كتبه انه ما يعتقب على محله وبطل من غير بطلان محله وهو حد صحيح غير
انه ناقض اصله حيث جعله من كتابين ضعيفين وقيل انه ما لا يستغنى في وجوده عن
محل وعندنا انه ان اراد بالوجود الحدوث فهو صحيح وان اراد به مطلق الوجود فهو
منتقض بصفات الله تعالى فلا يستقيم الا على اصول المعتزلة لانكارهم صفات الله تعالى
والله الموفق ثم في هذه الاقسام التي بيناها اختلاف بين المتكلمين فانكر هشام بن الحكم و
النظام

وكثير من الاوائل والحيثيات وجود ما سميناه جوهرا وهو الجزء الذي لا يتجزى وزعموا
ان الجزء وان قل فهو يتجزى الى ما لا نهاية له وهذا يؤدي الى ان الخردلة لا
تكون اصغر من الجبل ولا يكون الجبل اكبر منها اذ ما لا نهاية لاجزائه لا يكون اكبر
مما لا نهاية لاجزائه اذ الكبيرة في الاجسام يراد به كثرة الاجزاء وزيادة اجزاء احدهما
على الاخر وما لا نهاية له لا يكون ازيد مما لا نهاية له والقول بان الجبل ليس باعظم
من الخردلة انكار المشاهدة فان قالوا ان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته
لما ان ذاته معلوم وليس بمقدور له وان كان لا نهاية لمعلوماته ولا لمقدوراته
فثبت بهذا جواز كون ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له قلنا هذا محال لما بينا
والمحال لا يصح ما لنظائر ثم [illegible] لهم ما وجد من معلومات الله تعالى ومقدوراته
محصورة ومعلوماته اكثر فاما ما لم يوجد من معلوماته ومقدوراته فلا نهاية
لهما ولا يتفاوت فيهما ان احدهما اكثر من الاخرى لما اثبتنا فيه التزايد والكثرة فهو
محصور متناه وما لا نهاية له لم يثبت فيه الكثرة فبطلت المعارضة ونقال لهم من الذي
خلق الاجتماع في اجزاء هذا الجسم المعين فلا بد من ان يقولوا الله تعالى فيقال
لهم وهل يقدر على دفع الاجتماع وخلق الافتراق بدلا عن الاجتماع فان قالوا
لا فقد عجزوا الله تعالى عن اعدام ما خلقه من الاعراض وخلق ضده بدله ولئن
قالوا نعم قلنا اذا دفع الاجتماع عن الاجزاء لم يبق جزء قابل للتجزي اذ القابل
للتجزي ما كان مجتمعا في نفسه وما ليس بمجتمع فليس بقابل للتجزي فاذا بقي
كل جزء غير قابل للتجزي كانت اجزاء لا تتجزى وهي المعنية بقولنا جواهر
وهذه مسئلة عظيمة فيها حجج كثيرة وشبه جمة صنف المتكلمون فيها تصانيف
من الجانبين ولا حاجة بنا الى ايراد ذلك على ان كتابنا لا يتسع للكلام
في مثل تلك المباحث فاعرضنا عن ذلك ايثارا للتخفيف وبالله التوفيق
ولذا ضرار بن عمرو والبصري رئيس الضرارية والحسين بن محمد النجار البصري
رئيس النجارية انكرا وجود ما ورا الاعراض في العالم فانهما زعما ان العالم
اجسام واعراض وان الاجسام اعراض مجتمعة اجتمعت فاجتمعت اعراضا
سواها ثم الجسم عندهم يتركب من الاعراض التي لا يخلو الجسم منها ومن اضدادها

كاللون والطعم والرا

كاللون والطعم والرائحة والحيوة والموت والطبائع الاربع فاما ما يخلو الجسم
منها في الجملة كالعلم والقدرة والكلام وغير ذلك فليس من ابعاض الجسم ثم عندهم ان
الجسم الذي يقبل التجزي كل جزء منه جسم فاذا بلغ في التجزي نهاية لا يحتمل التجزي
بعدها لا بالفعل ولا بالوهم فذلك عندهم جسم وهو الذي تثبته هو الجوهر عند
عامة المتكلمين القائلين بعدم تجزي الجزء وانما سموه جسما لانه وان لم يكن متركبا في نفسه
من الاجزاء القائمة بذاتها فهو متركب من الاعراض التي مر ذكرها فاذا هؤلاء
ساعدوا القائلين بعدم تجزي الجزء وغيرهم انهم قالوا بانه متركب من الاعراض و
احالوا وجود ابعاض الجسم متفرقة وسموا ما لا يتجزى من الاجزاء جسما لتركبه
من اعراض شتى وبالوقوف على استحالة تركب الاعراض وصيرورتها اعراضا
اخر واستحالة بقائها في انفسها يعرف بطلان هذا المذهب والشيخ الامام
ابو منصور رحمه الله عليه وان ذكر لهذا القول قليل دليل لما يزعم ارباب
هذا القول ان اثبات شيء قائم بالذات في الشاهد ليس بمتركب من هذه الاعراض
التي سميناها خروج عن الحس اذ لا ادراك لشيء بالحواس سوى هذه الاعراض
التي سميناها فيقضي لهذا الراي بضرب رجحان الا انه مع هذا لم يرتض به لنفسه
مذهبا فانه نص في كتاب المقالات وقال في الكلام في هذه الاقاويل هو امر
التكلف عنه اسلم لما لم نعرف فيه فرضا في الجهل به تضييعه وهذا لان المشهود
من مذاهب اصحابنا انهم لا يشتغلون بالبحث عن حقائق الاشيا التي لا حاجة لهم
الى معرفتها في تصحيح اصول الدين وهذا من هذا القبيل اذ الحاجة في الباب
الى اثبات الاعراض واستحالة انفكاك ما قام بالذات من اجزاء العالم
عنها والاستدلال بذلك على حدوث الكل فاما معرفة كون ما قام بالذات
من ذلك شيئا ورا هذه الاعراض او راجعا الى هذه الاعراض التي لا تنفك
عنها الجسم فلا حاجة بنا الى معرفته والله ولي التوفيق هذا هو الكلام في الجواهر
والاجسام واما الكلام في الاعراض فنقول ان الاعراض ثابتة عند اكثر العقلا
وهي الالوان والاكوان والطعوم والروائح والعلوم والقدر والارادات
والاعتقادات والشكوك والرطوبات واليبوسات وغيرها وهي عند التحصيل

قربه من تلبس نوعًا فيه في أكثرها نزاع من مثبتيها ونفتها اصلا طوائف الدهريه و
الثنويه وابو بكر الاصم من جملة المعتزله ونحن نصرف العنايه الى اقامة الدليل
على ثبوتها معاني غير الجواهر اذ بثبوتها نتوصل الى اثبات حدث العالم
فنقول الدليل على ثبوتها انا نرى جسما اسود ثم رايناه ابيض وعين ذلك
الجسم باقي فنقول اما ان كان اسود لذاته واما ان كان اسود لمعنى غير الذات
فان كان اسود لذاته لن نتصور ان يبقى اسود وذاته الذي هو علة
اتصافه بكونه اسود قائم ولا جائز ان يصير ابيض وذاته الذي
هو علة كونه اسود موجود وكذا اذا صار ابيض اما ان صار ابيض لذاته
واما ان صار ابيض لمعنى غير ذاته ولا جائز ان صار ابيض لذاته لما ان هذا
الذات كان موجودا ولم يكن متصفا بكونه ابيض وحيث صار ابيض مع بقاء
تلك الذات الذي كان اسود دل انه ما صار ابيض لذاته ولا كان من هذا اسود
لذاته بل كان اسود لمعنى انعدم والذات باقي وصار ابيض لمعنى حدث والذات
غير حادث في هذه الحالة وكان هذا دليلا على ثبوت الاعراض ولا يقال انه
كان اسود لا لذاته ولا لمعنى لان هذا نفي والنفي لا يوجب الاختصاص باحد
الوصفين فمقتضى هذا ان لا يكون كونه اسود حال كونه اسود اولى من كونه
ابيض وهذا محال ولا يقال بانه يكون اسود لعينه ولمعنى لانك اذا قلت
لعينه يوجب ان لا يكون لمعنى واذا قلت لمعنى يوجب ان لا يكون لعينه اذ
الحكم العقلي لا يثبت الا بعلة واحدة فيصير في التقدير كانك قلت كان اسود
لا لعينه ولا لمعنى وقد بينا فساده مع ما ان في هذا اعترافا منك بثبوت معنى
والى هذا ندعوك ولا يقال كان اسود لجعل جاعل لان جعل الجاعل
لا يخلوا اما ان يكون لاجل جعل ذاته مقتضيا لكونه اسود او لاجل جعله
معنى مقتضيا لذلك فآل الامر الى ما قلنا من كونه اسود لذاته او لمعنى
ولا يقال كان اسود لكونه على حال لان تلك الحال اما ان تكون عايدة
الى الذات او الى ما ليس بعين الذات ولا واسطة بينهما فآل الامر
الى ما بينا فان قالوا السواد اذا وجد في محل هل كان من الجائز بان كان وجد

في محل اخر على البدل فان قلتم لا فقد تركتم اصلكم لان من قولكم جواز ذلك
وان قالوا قلتم كان ذلك جائزا قلنا اختصاصه بهذا المحل مع جواز اختصاصه
بمحل اخر كان لذاته او لمعنى فان قلتم لذاته فقد نقضتم لانكم قلتم بجواز وجوده
عن هذا الذات في غير هذا المحل وان قلتم لمعنى فقد اثبتم للسواد معنى
قائما به ووقعتم في المحال لان قيام العرض بالعرض غير جائز عند القائلين
بثبوت الاعراض وان قلتم اختص بهذا المحل مع جواز ان لا يكون مختصا به
لا لذاته ولا لمعنى فقد هدمتم دليلكم وابطلتم حجتكم اجبنا عن ذلك
بان كثيرا من المتكلمين قالوا ان السواد اختص بهذا المحل لعينه فلا يتصور
وجوده الا مختصا بهذا المحل حتى قال هو لا ان الله تعالى لو اعاد هذا
السواد بعد العدم لاعاده في عين هذا المحل لا في غيره لا قتضاء عين السواد
ذلك فسقط هذا السؤال على هذا الاصل وظهر الفرق لان الاسود وجد بعد
ذلك ابيض على ما قدرنا وهذا خالف ومن المتكلمين من قال ان السواد يقتضي
لذاته محلا ما وكذا كل عرض فاما العرض فلا يقتضي ان محله زيد او عمرو
لانه اضافة وهي لا تعلل انما الحكم هو الذي يعلل الا ترى انا اذا قلنا
الاسود اسود بسواد لزم ان لا يوجد اسود الا بسواد ولا يجوز ان يقال
هو اسود بهذا السواد فانه يوجب ان لا يصير اسود بسواد اخر وهذا
محال وظهر بهذا ان مطلق الحكم يعلل لا الاضافة واذا كان كذلك كان
الحكم المطلق للسواد انه يقتضي محلا مطلقا وذلك من موجبات ذات السواد
فلا يوجد السواد الا وجد اقتضاؤه ذلك من غير اعتبار المحل المخصوص
لان ذلك من باب الاضافة وعرض ما لا يقتضيه على ما بينا وفيما نحن
فيه ابطلنا ان يكون من مقتضيات المعنى والله الموفق وعلى هذا
اسولة من تامل عرف جوابها فاعرضنا عن ذكرها مخافة الاطالة
وهذا الالزام ثابت في جميع الاعراض التي تتعاقب هي واضدادها
على محل واحد ويقال للاصم اليس ان من امن كان مطيعا ونال الثواب
ومن كفر كان عاصيا واستحق العقاب ولذا في كل طاعة ومعصية ايفعل
كل ذلك

فالحاصل انما يمنع اقتضاء السواد اختصاصه بمحل مخصوص وانما يقتضي محلا ما غير معين فاندفع الاشكال

لوجود ذاته لحصلها ام بوجود معنى وراء وجود ذاته فان قال بذاته بان تهتّه
وظهر مكابرته وان قال بمعنى وراء ذاته فقد ترك مذهبه انقياداً للحق ويقال له
المامور بالايمان وغيره من الطاعات أمأمور بتحصيل نفسه ام بتحصيل معنى
غير نفسه فان قال بالاول ظهر عناده وان قال بالثاني فقد ترك مذهبه وكذا
شتم غيره بسخطه ومدحه غيره برضيه والرضا والسخط لا يتعلقان بذات المادح
والشاتم ولا برضاه وسخطه يرجعان الى ذاته وعرف بهذا ان انكار الاعراض
من قبيل جحود الضروريات وانكار المشاهدات وكذا يقال له ما حد المفتري
فلابد من ان يقول ثمانون ونحد الزنا لابد من ان يقول مائة ولابد من ان
يعترف ان المائة ازيد من الثمانين بعشرين وليس الضارب بمتعدد ولا المضروب
ولا السوط الذي هو آلة الضرب فلو لم يكن للضرب الذي هو عرض وجود لكان
لا شيء اكثر من لا شيء بعشرين وهذا مما لا يخفى بطلانه على المجانين فضلا عن العقلاء
وكذا هذا في اعداد ركعات الصلوات والله الموفق واذا عرف ان العالم
باسره ما ذكرنا من الاعراض والاعيان والاعيان متركبة وغير متركبة
لا يوجد للعالم قسم الا وهو داخل تحت ما ذكرنا سفليا كان او
علويا جمادا كان او نباتا كان او حيوانا اعجما كان او ناطقا اذ لا
واسطة بين ما يقوم بغيره وبين ما لا يقوم بنفسه فبعد ذلك نحتاج الى
معرفة حد القديم وحد المحدث فنقول القديم ما لا اول لوجوده
وهذا حد الاشعري وهو المختار عند المعتزلة ايضا لما انه تعالى موصوف
به وعندهم لا يوصف هو بما هو معنى وراء الذات وقال عبد الله بن سعيد
القطان القديم من له قدم ويتنشأ عن اختلاف التحديدين عبد الله والاشعري
خلاف في ان صفات الله تعالى هل توصف بانها قديمة فالاشعري يصفها
بذلك لما انه لا اول لوجودها وعبد الله بن سعيد مع قدماء اصحابنا
يمتنعون عن ذلك لاستحالة قيام القدم وهو صفة بما وراءها من الصفات
اذ الصفة لا تقوم بها صفة وان كانوا قالوا لا ابتداء لوجودها فكان
هذا اختلافا في العبارة واما المحدث فهو ما لوجوده ابتداء ويقال هو ما

لوجوده اول

ومن هو المستلزم في الوجود ومما هو ما تأخر بوجوده الحادث ومما عن الازلي وهذه
العبارات كلها تنبئ عن معنى واحد ثم قد تطلق اسم القديم على ما لوجوده ابتداء فيقال
هذا بناء قديم وشيخ قديم يراد به التقدم في الوجود على غيره بشرط المبالغة وهذا
النوع ليس بمراد في التكلم في العالم انه قديم ام محدث والله الموفق واذا عرف
انحصار جميع اجزاء العالم على ما بيّنّا من الاقسام وعرف القديم والمحدث فنقول
افترق الناس في امر العالم اقساما ثلثة قال بعضهم وهم اهل الحق انه بجميع اقسامه
واجزائه محدث كائن بعد ان لم يكن وكان حدث الطينة والصنعة وقال
بعض الناس هو قديم الطينة والصنعة لا ابتداء لشيء منه البتة عرضا كان
او جوهرا بل بجميع اقسامه لم يزل ولا يزال وهؤلاء يسمون لم يزلية وقال بعضهم
العالم قديم الطينة حدث الصنعة ثم افترق القائلون بقدم الطينة والصنعة
جميعا فقالت طائفة منهم هو قديم لم يزل على ما نشاهد ولا يزال ابدا كذلك
ولا محدث له ولا مكون لاستغناء القديم عما يتعلق وجوده به اذ هو المستغني
بوجوده عن غيره وشبهتهم انهم قالوا لو كان العالم محدثا لصار موجودا بايجاد
غيره اياه ولو كان كذلك لكان الايجاد اما ذات الموجد القديم واما ذات
الموجد المحدث واما معنى هو غيرهما ولا جائز ان يكون ذات الموجد للعالم
لانه يقتضي وجوده في الازل لوجود ما هو ايجاده ووجود الحادث في
الازل محال وكذا تعلق وجود ما هو موجود في الازل بالايجاد محال وان
كان الايجاد ذاته والايجاد هو الموجد والايجاد هو المحدث
فاذا لا يتعلق لوجود العالم بغيره فكان قديما وان كان الايجاد معنى وراء الموجد
والعالم فهو اما ان يكون قائما بنفسه واما ان يكون قائما بغيره ومحال
قيامه بنفسه لكونه صفة في نفسه وقيامه بغيره متنوع الى قيامه با
لموجد او الموجد وقيامه بالموجد الحادث محال لما فيه من اخراج العالم
من ان يكون موجدا اياه وقيامه بالموجد متنوع الى كون الايجاد قديما
وكونه حدثا فان كان حدثا فالقديم ليس بمحل الحوادث وان كان قديما
فقدمه يقتضي قدم الموجد الحادث والقديم يستحيل تعلق وجوده بغيره واذا
كان

كونه محدثا تاسيسا الى هذه الاقسام وهي باطلة دل على ان القول بحدوث العالم او حدوث
شيء من اجزائه باطل وكذا لو جاز عدم العالم اما ان كان اعدام العالم اياه معنى غيره
من اجل وجوده بعدم واما ان كان اعدام العالم هو فان كان غيره فان كان الاعدام قديما
يقتضي انعدامه من الاصل ولا يتصور وجوده وحين رايناه موجودا كان الحس والعيان مبطلا
كون الاعدام قديما وان كان الاعدام حادثا اما ان كان هو عين العالم واما ان كان غيره
فان كان غيره فاذا لا بد ان يعدم العالم حتى لا يبقى حادث اذ هذا الذي به عدم العالم
حادث وكل حادث فهو من اجزاء العالم ولو اراد اعدام هذا لا بد من حادث اخر
هكذا الى ما لا نهاية وان كان اعدام العالم هو عين العالم فالعالم اذا معدوم لوجود
اعدامه موجود لحصوله وثبوته في الحس فهو اذا معدوم موجود ويكون معنى قولنا
وجد العالم اي عدم وكذا احداث العالم اذا كان هو العالم عند اكثر من ذهبت
اليه النجارية والاشعرية واكثر المعتزلة كان احداث العالم هو هو واعدامه هو هو
فاذا احداثه اعدامه واعدامه احداثه فيبقى اوجده الموجد فقد اعدمه ومتى
اعدمه فقد اوجده وكان موجودا عند انعدامه معدوما عند احداثه
وهذا خلف من القول بل هو دخول في السوفسطائية ولهذا جعل الجاحظ القول
بعدم الاجسام مستحيلا واخرج اعدامها عن مقدور الله تعالى واذا كان كذلك فقد
ثبت قدم العالم بجميع اجزائه وتحقق استحالة عدمه بجميع اجزائه ايضا هذا هو شبهة
هذه الطائفة على الخصوص وقالت طائفة اخرى منهم ان العالم مصنوع وله صانع
لقيام دلالة كونه بغيره لا بنفسه غير انه قديم لقدم صانعه لان صانعه علة
لكونه والمعلول لا يفارق العلة ولا يتاخر عنها وبعضهم قالوا سبب وجود العالم
جود البارى تعالى وجوده لم يزل لاستحالة البخل عليه في الازل فيقتضي دوام جوده
قدم ما تعلق وجوده بجوده وهؤلاء يقولون في تسبيحهم لله تعالى يا من جوده
سبب وجود كل موجود وبعضهم قالوا كان البارى تعالى في الازل عالما بالعالم
موجودا لان علمه قديم لاستحالة الجهل عليه وقدم علمه يقتضي قدم معلومه
ومنهم من قال القديم كان لم يزل حكيما فاقتضى ذلك وجود حكمته وهو العالم في الازل
وقال بعضهم انه تعالى كان في الازل قادرا على الفعل ولا مانع له عن الفعل ولا معنى

لتاخر فعله

لتاخر فعله هذا هو مقالة القائلين بكون العالم بجميع اجزائه قديما وقالت جماعة
منهم العالم حادث لكنه من اصل قديم ثم اختلف هؤلاء في الاصل القديم منهم من قال
هو الهيولى ويصفون الهيولى بما يصف اهل التوحيد الله تعالى انه موجود ليس
له كمية ولا كيفية ولم يقترن به شيء من سمات الحدث ثم يقولون حلت به الصنعة
واعترضت فيه الاعراض فحدث منه العالم ثم من اصحاب الهيولى من يزعم ان
حدوث الاعراض لم يكن بصانع اذ لا صانع ولا قديم غير الهيولى ومنهم من زعم
ان صانع العالم هو الذي احدث منه العالم باحداث الصنعة والاعراض فيه
ومنهم من زعم ان اصل العالم هو الطبايع الاربع البسيطة اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة فتركب العالم من هذه الاربع القديمة ونسب بعض الناس
هذا القول الى جالينوس وانكر كثير من الناس نسبة هذا القول اليه وقالوا
انه كان يقول بحدث العالم وثبوت الصانع القديم والمذهب المشهور
عن جالينوس التوقف في القول بحدوث العالم وقدمه وثبوت الصانع وعدمه
وفي ثبوت المعاد ونفيه ومنهم من زعم ان اصل العالم الطبايع المركبة وهي
الماء والنار والارض والهواء ويسمونها العناصر وقد يسمونها الاسطقسات
وشبهة هؤلاء كلهم ان وجود الشيء لا من شيء محال وكل صانع يصنع في
محل لا ان يوجد المحل اصلا فهذه هي عمدة اقاويل هؤلاء ولهم اقاويل
مختلفة جارية مجرى الفروع لهذه فاعرضنا عن ذكرها لخروجها عما هو شرط
كتابنا هذا وتبين فساد هذه الاقاويل بعد اقامتنا الدلالة على كون العالم
بجميع اقسامه محدثا ان شاء الله تعالى **فصل** وبعد وقوفنا على جميع اجزاء
العالم وعلى اقاويل القائلين بقدم العالم او قدم شيء من اجزائه يجب ان نصرف
العناية الى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه فنقول انا اثبتنا بالدليل
ان من اجزاء العالم ما هو عرض ومنه ما هو عين ليس وراءهما قسم ثالث
اخر من اجزاء العالم فيجب ان نبحث عن كل واحد من القسمين اقديم هو ام محدث
فبدانا بالاعراض فتاملنا فيها فرايناها محدثة وذلك لانا راينا ساكنا
تحرك بعد سكونه وقد اقمنا الدلالة على كون الحركة والسكون عرضين وكان السكون

قائما بالجسم

فالكلام في المعنى له كالكلام في الجسم ان يتسلسل الى غير نهاية وذا باطل وان كان ذلك المعنى
واجب الوجود لذاته فكان يجعل الذات واجب الوجود لذاته اولى ولو كان
ذلك المعنى جائز الوجود لكان جائز العدم وكان محدثا وكان العدم قبل
حدوثه اما جائز الوجود واما واجب الوجود ومحال ان يكون جائز الوجود
فكان واجب الوجود فوجب ان يكون واجب الوجود لذاته لا لمعنى لما مر
في المعنى الاول وبالله التوفيق ولنا وجوه اخر تدل على استحالة العدم على القديم
تركنا ذكرها مخافة التطويل فان قيل هذا انما يستقيم ان لو ثبت عدم السكون
وحدوث الحركة وهذا ممنوع قلنا لو لم ينعدم السكون وقد وجدت الحركة
لكان الجسم ساكنا متحركا وكذلك لو كانت الحركة موجودة قبل هذا لكان
الجسم ساكنا متحركا وهو محال وكذا اجتماع الحركة والسكون محال في محل واحد
وكذا الجسم كان قبل هذا ساكنا وكونه ما قامت به الحركة ساكنا محال وبعدما
صار متحركا لو كان السكون موجودا به لما صار متحركا لان كون ما قام به
السكون متحركا محال واذا كان كذلك علم ان السكون قد انعدم وان الحركة
قد حدثت فان قيل ما انكرتم ان السكون لم ينعدم بل انتقل الى محل اخر
وان الحركة لم تحدث بل انتقلت الى هذا الجسم عن محل اخر قلنا هذا محال لان
الانتقال من محل الى محل السكون يكون حركة وقيام الحركة بالحركة محال وكذا قيام
الحركة بالسكون محال فلا يجوز انتقال الحركة ولا انتقال السكون من محل الى
محل اخر على انكم وان ركبتم هذا المحال وخرجتم عن المعقول لم ينفعكم هذا لانا نقول
لكم اذا انتقلت الحركة من محل الى محل وصارت متحركة وكذا السكون اذا انتقل
وصار متحركا اكانت هذه الحركة موجودة في الحركة والسكون وقت كونهما في
المكان الاول ام حدثت فان قلتم كانت موجودة فقد ادعيتم محالا حيث جعلتم
الحركة قائمة بالجسم الاول مع وجود انتقالها عنه الى غيره والقول بحصولها
ثابتة في محلها مع انتقاله عنه محال وان قلتم حدثت تلك الحركة فقد اقررتم بحدوث
شيء من الاعراض فان قيل ما انكرتم ان السكون كان ظاهرا في الجسم والحركة فيه
والحركة كانت كامنة فظهرت فكان الجسم ساكنا غير متحرك لكون السكون

بالجسم حين كان ساكنا وقد حدثت فيه الحركة بعدما صار متحركا والحركة لم تكن
موجودة حال كون الجسم ساكنا حدثت الان فعلمنا حدوثها بالحس والمشاهدة
والسكون كان موجودا وقد انعدم حين حدثت الحركة فعلم انه كان محدثا
حيث قبل العدم لان القديم مما يستحيل عليه العدم وهذا لان العدم ينبغي ان
يكون واجب الوجود لانه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود او
ممتنع الوجود اذ لا قسمة لما يخطر بالبال ثبوته وراء هذه الاقسام اعني انه
اما ان يكون واجب الوجود واما ان يكون جائز الوجود واما ان يكون ممتنع الوجود
وبطل كون القديم ممتنع الوجود لان وجوده قد تحقق ومحال الوجود ما هو
ممتنع الوجود لما فيه من الاجتماع الجواز والامتناع وليس بجائز ايضا ان يقال
انه جائز الوجود لانه لو كان جائز الوجود لكان جائز العدم لاستحالة
القول بكون ما يمتنع عدمه جائز الوجود ضرورة فلو كان جائز الوجود
لكان جائز العدم واذا كان الوجود والعدم كل واحد منهما في حيز الجواز
لم يختص احدهما بالتحقق الا بتخصيص مخصص وما كان وجوده بتخصيص مخصص
كان محدثا اذ المحدث هو الذي يتعلق وجوده باختيار غيره فاما القديم فهو
مستغن في وجوده عن غيره فاذا ثبت انه ليس بجائز العدم علم انه واجب الوجود
فاذا كان واجب الوجود كان ممتنع العدم واذا قبل السكون العدم دل انه ما كان
ممتنع العدم واذا ثبت هذا ثبت انه كان جائز الوجود دل ان وجوده
تعلق بغيره واذا تعلق وجوده بغيره دل انه ليس بقديم واذا عرف هذا علم كون
السكون محدثا بهذا الاستدلال وعلم حدوث الحركة بالحس والمشاهدة
وكذا هذا في جميع الاعراض المتعاقبة فان قيل هذا الكلام انما يستقيم ان لو ثبت
ان القديم واجب الوجود لذاته فلم قلتم ذلك وما انكرتم انه واجب الوجود
لمعنى ثم بطل ذلك المعنى فخرج من ان يكون واجب الوجود فجوز حينئذ عليه
العدم قيل لا يجوز ان يكون واجب الوجود لمعنى لانه لو كان كذلك لكان ذلك المعنى
منقسما الى واجب الوجود وجائز الوجود فان كان واجب الوجود لكان اما
ان كان واجب الوجود لذاته واما ان كان واجب الوجود لمعنى ثم ان كان كذلك
لمعنى

ظاهرا وكون الحركة كامنة ولما انقلب الامر صار متحركا ولم يبق ساكنا فلو ان كان
الكمون والظهور بالانتقال من بعض اجزاء الجسم الى بعض الاجزاء لزمكم جميع
ما الزمنا لكم في السؤال الاول وان لم يكن بالانتقال فاذا بطل السكون متحركا
وكونه قامت به الحركة ساكنا وهذا كله محال ممتنع ثم نقول ما كان ظاهرا
فكمن فقد انعدم فيه الكمون الظهور وحدث الكمون وكذا ما كان كامنا فظهر
فقد انعدم فيه الكمون وحدث الظهور وفيه ما اردنا من اثبات الاعراض
ولن ينفعكم ركوب هذه المحالات وكذا لزمكم قيام الكمون والظهور بالحركة
والسكون وقيام العرض بالعرض محال لانه لو جاز قيام الثاني بالاول لجاز قيام
الثالث بالثاني وكذا قيام الرابع بالثالث فيتسلسل الى غير نهاية وكذا ما لا
يستقل بذاته ولا يتصور قيامه بنفسه فيستغنيا عن محل يحله يستحيل حمله لغيره
ولو قلتم ان الظهور والكمون ليسا بمعنيين زايدين على ذات الحركة والسكون
ادعيتم ما هو محال لان السكون ان كان ظاهرا لذاته فلا يتصور صيرورته
كامنا مع الذات الذي هو علة كونه ظاهرا وكذا لو كان كامنا لذاته حين
صار كامنا لذاته لكان هذا الذات قبل ذلك موجودا فكان ينبغي ان يكون حينئذ
كامنا ولان فيه جعل شيء واحد كامنا لذاته ظاهرا لذاته وهو محال وكذا
هذا الالزام في جانب الحركة وكل دليل اقمنا على اثبات الاعراض فذلك الدليل
يدل على كون الكمون والظهور معنيين زايدين على الذات وفي نفيهما معنيين
زايدين على الذات فساد كون الحركة والسكون كامنين وفي فساد ذلك
ثبوت حدوث الحركة بالحس وثبوت حدوث السكون بالاستدلال
والله الموفق ولان جميع اصحابنا قالوا الاعراض مستحيلة البقاء ودعوى عدم ما لا يتصور
بقاؤه محال ونتم الدلالة على استحالة بقائها اذا انتهينا الى مسالة الاستطاعة
ان شاء الله تعالى **فصل** ثم اذا ثبت حدوث الاعراض وتقرر فتاملنا بعد
ذلك في حال الاعيان فوجدناها غير متعرية عن الاعراض التي ثبت حدوثها
بما لا شبهة فيه من الدليل ثم تاملنا فوجدنا تعريها عن الاعراض وخلوها
عنها ممتنعا مستحيلا وذلك لانا اذا اثبتنا الاجتماع والافتراق معنيين والمفترق

والمجتمع

والمجتمع وكذا الحركة والسكون على ما بيناه في فصل اثبات الاعراض ثم ان انا
ان الاجتماع ما بين الجوهرين حتى لا يكون بينهما مكان والافتراق ما بين جوهرين
حتى يكون بينهما مكان وقيل الاجتماع كون جوهر لا بجنب جوهر والحركة
هي الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو القرار في مكان وما بين
فصاعدا ثم ان انا ان وجود جوهرين لا يخلوا من ان يكون بينهما حيز او لا
يكون ومن ان يكون كل واحد منهما بجنب صاحبه او لا يكون بجنب صاحبه
ولا يتصور بين هاتين الحالتين واسطة فكان اذا خلو الجوهرين عن
الاجتماع والافتراق محالا وكذا عن الحركة والسكون لان المتمكن في المكان
اما ان ينتقل عنه فيكون متحركا واما ان يستقر فيه فيكون ساكنا ولا واسطة
بينهما فاذا كان خلو الجوهر عنهما جميعا محالا فان قيل اليس ان الجوهر
عندكم في اول احوال وجوده يكون خاليا عن الحركة والسكون جميعا
اذ هو عندكم في حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن فما انكرتم ان يكون
في الازل خاليا عنهما قيل عرف بديهة العقل معرفة لا يعارضها شك ان
الجوهر في حالة البقاء لا يخلوا عن الحركة والسكون لانه اما ان يكون في الزمان
الثاني في المكان الذي كان فيه في الزمان الاول واما ان يكون في غيره
فان كان في الاول فهذا سكون وان كان في المكان الثاني فهذا حركة
ولا يتصور خلوه عن ذلك واما في اول احوال وجوده فتلك حالة واحدة
لم يتصور بها حالة اخرى ليكون فيها في المكان الاول فيكون ساكنا او في
مكان اخر فيكون متحركا وفي حالة البقاء الحكم بخلافه يوضحه ان الحركة
هي كونان في مكانين والسكون كونان في مكان واحد وفي الحالة الاولى
لم يتصور الا كون واحد وهو ليس بحركة ولا سكون فاما في حالة البقاء
فيوجد كونان فلابد من ان يكونا حركة او سكونا فان سلمتم للجوهر حالة
الحدوث فقد اقررتم بحدوث الجواهر ووقعت لنا الغنية عن اثباته بالدليل
وان لم تسلموا ذلك فلن يتصور عندكم خلو الجواهر عن الحركة
او السكون على ان عندنا في اول احوال الوجود لن يخلو الجواهر عن الكون

وهو عرض ان كان خاليا عن الحركة والسكون لما ان كل واحد منهما عرضان وما كونه
وسيحصل وجود كونين في حالة واحدة ووجود كون واحد كاف لاستحالة خلوه عن
العرض فان قيل لو اوجد الله تعالى اول ما اوجد جوهرا واحدا لكان خاليا عن
الحركة والسكون لانعدام المكان وكذا عن الاجتماع والافتراق لانعدام ما يكون
بجنبه او لا بجنبه قلنا هذا الالزام منا على من انكر حدوث الاجسام وادعى
قدم جميع اجرام العالم فعلمنا ان وجود الجوهرين لا يخلوا من الاجتماع والافتراق وكذا
وجود المكان والمتمكن ومباين لا يخلوا عن الحركة او السكون فيلزم الدهري
استحالة خلو اجرام العالم واجسامه عن الاعراض فاما اذا سلم لنا حدوثها
كلها فلم يبق بنا حاجة الى اثبات ذلك بواسطة اثبات استحالة تعريها عن الاعراض
على انا ندعي استحالة تعري الجوهرين عن الاجتماع والافتراق واستحالة تعري
المتمكن في المكان في حالة البقاء عن الحركة والسكون فيظهر ان اعيان العالم على ما
نشاهد يمتنع خلوها عن الاعراض فيستحيل قدمها اذ قدم ما لا يسبق الحادث
محال وذلك كما ادعينا واما نحن فنسلم ان الله تعالى لو خلق جوهرا واحدا لكان
خاليا عن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فاما خلو جوهرين لو خلقهما
الله تعالى عن الاجتماع والافتراق وخلو المكان والمتمكن في حالة البقاء عن الحركة
والسكون فمحال والكلام وقع في هذا ثم نقول لهم لو كانت هذه الاجسام
خالية عن الاجتماع والافتراق ثم حدثا فيها اي العرضين اسبق اليها الاجتماع
ام الافتراق فبأي العرضين عينوا فقد ادعوا محالا لان اجتماع ما كان
موجودا ولم يكن مفترقا وافتراق ما كان موجودا ولم يكن مجتمعا محال
وبهذا يبطل قول اصحاب الهيولى انها في الازل شيء واحد غير موصوف بالاجتماع
والافتراق فانا نقول لهم اي العرضين اسبق الى الهيولى الاجتماع ام
الافتراق فبأي الجوابين اجابوا كان محالا والله الموفق والدليل عليه ان ما
يخلوا عن عرض من الاعراض اما ان كان خاليا عنه لذاته كالحركة تخلوا عن
السواد والسواد عن الحركة وكذا كل عرض اذ يستحيل قبول عرض آخر يقوم به
وكان متعريا عنه لذاته واما ان كان يخلوا عنه لا لذاته بل لقيام مناف لذلك

لذلك العرض

لذلك العرض في هذا المحل كما يخلوا الجسم عن السواد لقيام البياض به وكذا على القلب
وكذا في الحركة والسكون وكل عرضين متضادين قام احدهما في محل فخلو الجواهر
عن الاعراض في الازل من اي قبيل كان اكانت الجواهر خالية عن الاعراض لذاتها
ام كانت متعرية خالية او كانت متعرية خالية عنها لمعنى فان كانت خالية
عنها بالها قبلت الاعراض من بعد والذات الموجب للتعري قائم ولو جاز ان
يرد على الذات عرض مع قيام ما يوجب تعريه عنه لجاز ان يقبل الجسم السواد
مع قيام السواد به اذ لا فرق بينهما في ان الموجب للتعري قائم الآن هناك الموجب
هو الذات وهاهنا الموجب هو معنى وراء الذات وهو محال فكذا الاول
وان كانت الجواهر متعرية خالية عن الاعراض لمعنى ينافي الاعراض والحلول
الابد اذا حدثت فيها الاعراض من ارتفاع ذلك المعنى او بقائه على ما كان
ومحال حدوث الاعراض فيها مع وجود المعنى الموجب لتعريه عنها ولو جاز
ذا لجاز اجتماع السواد والبياض وكل متضادين في محل وان ارتفع ذلك المعنى
علم انه كان محدثا لما مر ان العدم على القديم محال واذا كان محدثا كان عرضا
والجوهر لا يخلو عنه او عن الاعراض وهو في نفسه عرض فاذا لم يخل
الجواهر عن الاعراض ويستحيل خلوها عنها والله الموفق ولان استحالة
ارتفاع العرضين المتنافيين اللذين لا واسطة بينهما كالاجتماع والافتراق
عن الجوهرين والحركة والسكون مع وجود المكان والمتمكن عن المحل معلوم
في بداية العقول وشهادات المعارف لا تفرقة فيه بين الرئيض والمرتاض
والعقل الخالي عن صناعة الكلام والحاذق الماهر فيه كاستحالة اجتماع المتضادين
في محل ولو جاز ذا لجاز هذا واذا استحال هذا وامتنع وخرج القول به عن
قضية العقول استحال ذلك وامتنع ايضا والله الموفق فان قيل ان استحال
خلو الجواهر عن الاعراض الآن فلم قلتم انه يستحيل في الازل قلنا لان ما
يستحيل لا ينقلب لحال وحال البيان ان من قال ان الجمع بين المتضادين يستحيل
للحال وكان غير مستحيل في الازل وكانت الاجسام في الازل مجتمعة مفترقة
متحركة ساكنة سودا بيضا كان قوله مردودا فاسدا في قضية العقول فكذا هذا

والله الموفق

فصل وإذا ثبت استحالة خلو الجواهر عن الأعراض ثبت استحالة تقدمها
على الأعراض لأن في تقدمها على الأعراض خلوها عنها وقد بينا استحالته
وإذا ثبت أن الجواهر لا تسبق الأعراض وأقمنا الدلالة على كون الأعراض حادثة
وإذا لم تسبقها الجواهر كانت حادثة لأن ما لم يسبق الحادث حادث لأن
الحادث ما لوجوده ابتداء أو ما لم يكن ثم كان وما لم يسبق ما لوجوده ابتداء كان
لوجوده أيضا ابتداء إذ لو لم يكن لوجوده ابتداء لسبق ما لوجوده ابتداء وإذا كان لوجوده
ابتداء كان محدثا وهذا لأن العرض كان محدثا لهذا فما ساواه في حد الحدوث
كان مساويا إياه في الحدوث وبهذا بطل اعتراض الدهرية أن الجواهر لما لم
تكن عرضا لأنه لم يسبق العرض كذا لا تكون حادثا وإن لم يسبق الحادث
لأن الجوهر وإن لم يسبق العرض لم يشاركه فيما كان لأجله عرضا فإنه بعدم
سبقه إياه لم يصر مستحيل البقاء ولا مفتقرا في وجوده إلى محل فلما لم يشاركه
فيما له كان العرض عرضا لم يشاركه في كونه عرضا وها هنا لما شاركه بعدم سبقه
إياه فيما لأجله كان العرض حادثا شاركه في كونه حادثا وهذا لأن التساوي
في الأحكام يكون عند التساوي في العلل لا عند التساوي في غير العلل والجواهر
بعدم السبق شاركت الأعراض في علة كونها حادثة فكانت حادثة مثلها ولم
تشاركها في علة كونها عرضا فلم تكن عرضا والله الموفق مثاله أنا لو علمنا
أن ولادة زيد كانت مقترنة بولادة عمرو ثم ثبت أن زيدا ابن عشرين سنة
أوجب ذلك أن يكون عمرو ابن عشرين سنة ولم يوجب أن يكون زيد هو
عمرو لأن ولادة زيد وولادة عمرو فإن قيل ثبوت حدوث الأعراض
واستحالة خلو الجواهر عنها لا يدل على حدوث الجواهر فإن كل عرض
وإن كان حادثا فقبله عرض آخر هكذا إلى ما لا نهاية هذا لما أنكم تقولون
إن في الآخرة تبقى الأجسام لا إلى نهاية وإن كانت الأجسام لا تخلو عما
لا يبقى من الأعراض واستحالة بقاء الأعراض واستحالة خلو الأجسام عنها لم
يوجب استحالة بقاء الأجسام لا إلى نهاية لما أنه لا عرض إلا وبعده عرض
لا إلى نهاية وكذا هنا في القدم وإنما يقررون هذا السؤال من وجه آخر فيقو
لون

لما كانت استحالة خلو الجواهر عما لا يبقى لم يوجب استحالة بقائها فاستحالة
خلوها عما لم يتقدم لم يوجب استحالة تقدمها قلنا بينا استحالة قدم ما لم
يسبق الحادث لمشاركته الحوادث فيما كانت لأجله حادثة والمستحيل لا يمكن
تصحيحه بما يظن أنه نظيره من الممكنات بل إذا ثبتت استحالته بدليل مقطوع
به وثبت إمكان ذلك عرف بطريق الضرورة أن بينهما مغايرة وإن جهلها
الخصم لأن الجهل عليه جائز ممكن والخطأ على الدليل المقطوع به ممتنع وكذا
التمويه بين الممتنع والممكن ممتنع وكان الحكم بجهله بالفرق بين الأمرين
مع أن الجهل عليه جائز أولى من الحكم ببطلان ما علم بالدليل ثم نقول
الذي لا يتقدم على حادث واحد متعين يستحيل أن يكون قديما لمساواته
إياه في المعنى الموجب للحدوث وكذلك ما لم يسبق جميع الحوادث وما لا يتعرى
عن شيء واحد متعين يستحيل بقاؤه لا يوجب أن يستحيل بقاؤه وكذلك ما لا
يتعرى عن جميع ما يستحيل بقاؤه لا يوجب استحالة بقائه فقد ظهر لكم
الفرق بين الأمرين عند الاعتبار بواحد متعين من كل واحد من
الجنسين أعني ما ليس يتقدم بل هو حادث وما ليس بباق ثم نقول
ما ذكرتم من أن لا حادث إلا وقبله حادث يوجب محالا لأنه يوجب وجود
المحدث في القدم لأن الجوهر لما كان قديما وفي قدمه لا يخلو عن
الحوادث لزم هذا والقول بقدم المحدث ممتنع محال لأنه قول
بأن لوجوده ابتداء وليس لوجوده ابتداء وامتناع اجتماع السلب و
الإيجاب في محل واحد مما لا يخفى على المجانين فأما ما قلنا إنه
لا عرض إلا وبعده عرض فلا استحالة فيه وإثبات المستحيل بثبوت
ما ليس بمستحيل جهل فاحش ولأن القول بأن لا عرض إلا وقبله
عرض مما يعرف بطلانه بالحس فإنا إذا أثبتنا عرضا ما موجودا ثم قلنا
لا وجود لهذا إلا وقبله عرض ثم كذا ذلك العرض لا وجود له إلا وقبله
عرض آخر هكذا إلى ما لا يتناهى وما لا يتناهى لا يتحقق ثبوته فإذا
لا يتحقق ثبوت هذا العرض وهو قد تحقق ثبت أن وجوده لم يسبق

مما

بما لا يخفى له ومثله لو مثل لا عرض الا وقبله عرض لم يمتنع ثبوت هذا العرض بل يقتضي وجوده
وجوده وجود آخر بعده ووجود الثاني وجود الثالث كذا الا الى نهاية به نظير ام
قضاياه في الحساب انه اذا لم يجعل لها مبدأ منه يبتدأ لا يجوز وجود شيء منه البتة ولا
حصلت البداية يجوز ان يبقى فيه فيتزايد لم يزل دائما وكذا من قال لغيره لا تاكل اللقمة الا
وتاكل قبلها لقمة لا يمكن من الدخول في الاكل فان كل لقمة تريد ان تاكلها كان من شرط
اكلها ان تاكل قبلها اخرى فيبقى ابدا عاجزا كما لو مثله لو قال له لا تاكل لقمة الا وتاكل
بعدها لقمة اخرى تمكن من الدخول في الاكل ثم يبقى ابد الدهر آكلا فاذا هذا والعجز
عن هذا السؤال وتعذر التفرقة بين الماضي والمستقبل الجأ ابا الهذيل العلاف
رئيس المعتزلة الى القول بتناهي مقدورات الله تعالى وانقطاع ثواب المؤمنين
وعذاب الكفرة في الآخرة فانه لما عجز عن التفرقة سوى بينهما في الاستحالة
وقال كما يستحيل قدم ما لا يتناهى من الحوادث يستحيل بقاء ما لا ينفك عما يستحيل بقاؤه
الى ما لا يتناهى وجعل كل واحد منهما متناهيا فاداه جهله بالتفرقة بين الامرين
وعجزه عن ذلك الى انكار نصوص كتاب الله تعالى والى تعجيز الله تعالى
مع بقاء ذاته مع انه يقول الله تعالى يقدر بقدرة هي ذاته فاذا كانت قدرته
ذاته وقد تناهت القدرة التي هي ذاته لما ان تناهي المقدورات تناهي القدرة
وكان هذا تناهي ذاته لا محالة وهذا كله كفر صريح عصمنا الله تعالى عن ذلك
بفضله واذا ثبت بما بينا حدوث الاعراض والجواهر كلها ثبت حدوث
الطبائع والهيولى وجميع ما يسميه الدهرية والطبيعيون عناصر واسطقسات
وحدوث الافلاك بما فيها من البروج والكواكب والشمس والقمر وحدوث
الزمان والخلاء اذ ذلك كله داخل تحت ما اقمنا الدلالة على حدوثه والله الموفق
والعبارة عن جملة ما ذكرنا ان العالم قسمان اعراض واعيان لا ثالث لهما
وقد اقمنا الدلالة على كل واحد منهما فعرف بذلك حدوث كلية العالم وهذا
هو طريقة الايجاز فانها وضعت لتعريف الكليات بوسائط الجزئيات
وهي مضاهية لطريقة البرهان في افادة اليقين واظهار بطلان ما نفاه
من الراي وبحصول ذلك بحمد الله جئنا الى حل شبهات الدهرية فاما القايلون
منهم بانه قديم

بانه قديم لان الباري علة وجوده او جوده او علمه او قدرته او حكمته على نحو ما مر بيان
اقاويلهم فهو في غاية الفساد لما بينا دلالة الحدوث وتناهي ذلك بما يوجب العلم به
قطعا يقينا وفي ثبوت ذلك ظهور بطلان القول بقدمه لان الباري انما بينا حدوث بعض
الاعراض الحال على وجه يعرف ذلك بالحس ولم ينتف قدم ذات صانعه ولا
قدم جوده او علمه او قدرته او حكمته قدم تلك الاعراض وظهر بهذا ان قدم ما به
يتعلق وجود العالم لم يوجب قدمه تحقق ذلك ان هؤلاء كلهم اقروا بكون العالم
مصنوعا ثم ادعوا قدمه لكون ما يتعلق وجوده به قديما والقديم يمتنع تعلق ذاته
بآخر يوجده وكيف يتصور ذلك وقد لم يكن ذاته غير موجود فالقول بقدم ما
يتعلق وجوده بغيره متناقض ظاهره اذ القديم ما يستغني في وجوده عن غيره و
المحدث ما يتعلق وجوده بغيره فهم اذا قالوا هو قديم وقالوا مع ذلك ان وجوده يتعلق
بغيره صاروا قائلين بانه قديم محدث وهو متناقض لانه يصير كانهم قالوا العالم
لا ابتداء لوجوده ومع هذا لوجوده ابتداء وعرف بما سبق ذكره بطلان قول القائلين
ان العالم قديم الطينة حديث الصنعة فانا بينا استحالة القول بان العالم متعرى
عن الحوادث فاما القايلون منهم بانه قديم ولا صانع له وتعلقهم انه لو كان محدثا اما ان كان
باحداث او لا باحداث والاحداث اما قديم واما حادث وكل الاقسام باطل فنقول
لهم ان حدوث العالم بجميع اقسامه قد ثبت بدليل لا شبهة فيه فبعد ذلك ما تعلقتم
به من الكلام فيه بيان جهلكم بكيفية طريق الحدوث والجهل بكيفية طريق شيء ما لا يوجب
انتفاءه عند قيام الدليل على ثبوته الا ترى ان من كان على شط نهر عظيم هائل
تقرر في ظنه ان لا تصور للعبور عنه بوجه من الوجوه وقد راى انسانا وراء النهر ثم
راى ذلك الرجل بعد ذلك في هذا الجانب من النهر لم يبق للرائي شك في انه عبر النهر
لا محالة وان كان لا يعلم كيفية طريق عبوره ولو انكر عبوره مع معاينته اياه في
هذا الجانب من النهر لمكان انه لا يعرف كيفية طريق عبوره لعد مكابرا معاندا فكذا
هذا ثم نقول وجود العالم يتعلق بايجاد الله تعالى اياه والايجاد صفة لله تعالى
وراء ذاته ان له قائمة بذات الباري تعالى على ما نبين في مسئلة التكوين والمكون وقدمه
لا يقتضي قدم العالم لما مر من استحالة قدم ما يتعلق وجوده بغيره ولان الايجاد ما كان

كان

لوجد المكون للحال بل لوجد وجود على ما مر في تلك المسئله ان شا الله تعالى وكذا
الجواب عن قولهم ان وجود الشي لا من شي غير معقول فانا نقول انما ذكرنا بالدليل
العقلي والمعقول ما نعرف ثبوته بالدليل العقلي وقد ثبت ذلك بحمد الله فكان
معقولا غير انه ليس بموهوم لان الوهم من نتايج الحس اذ هو انطباع صور المحسوس
في الفكره بعد زواله عن الحس في عالم الحس لا يتصور الوهم وطريق معرفه الغايبات هو
العقل لا الحس فمن اراد ان يعرف ما غاب عن الحس بما هو من نتايج الحس وهو
الوهم فقد اراد معرفه الشي بغير ما وضع لمعرفته من اسباب المعارف فصار كمن اراد
ان يميز بين الالوان بسمعه وبين الاصوات ببصره ويعرف طعوم الاجسام
بيده وهذا جهل مفرط وهذا لانه لم ير انجاد الاجسام ممن له قدره انجادها ومن
راى من الفاعلين لم يكن لهم قدرة انجادها فلم يتصور ذلك في وهمه لبعده عن
حسه فظن ان ما ليس بموهوم ليس بمعقول جهلا منه بالفرق بين المحسوس والمعقول
على انه راى حدوث الصنعه في الماده لا عن اصل اذ الصنعه لو حدثت في المحل انما
الصنعه فلا تحدث عن صنعه اخرى تكون ماده للاولى وكذا الحركه والسكون
والاجتماع والافتراق فاذا عرف هو وجود شي لا من شي بطل كلامه والله الهادي
للعباد الى سبيل الرشاد والمعتزله لاعتمادهم في اكثر مذاهبهم على الوهم واخراجهم
ما ليس بموهوم عن كونه معقولا جهلا منهم بما بينا من الفرق بين الامرين مالوا الى
القول باستحاله وجود الشي لا من شي ووافقوا الدهريه في ذلك وادعوا القول بقدم
الاشيا وجافوا من السيف او قصد وا تغرير من لا خبره له بمعرفه الحقايق فموهوا
وقالوا انا نقول بان العالم كان معدوما الا انه كان شيا والباري تعالى اوجده
عن العدم لا ان جعل ما ليس بشي شيا اذ هو محال ثم اقتصر الكعبي على هذا القدر وزاد
الجبائي وجماعه من البصريين وزعموا ان ما كان في حاله الوجود عرضا يكون في حاله
العدم ايضا عرضا وكذا ما كان لونا او طعما او حركه او سكونا او جوهرا فهو في حاله
العدم كذلك وكانت الجواهر والاعراض والالوان والاكوان والطعوم كذلك في الازل
وزاد ابو الحسن الخياط احد روسا البغداديين من المعتزله وهو استاذ الكعبي فزعم ان
ما كان في حاله الوجود جسما يكون في حاله العدم ايضا جسما واصل لهم اصلا فزعم ان

ما لا يستحيل اتصافه به في حاله الوجود

28

ان يكون الموجود موصوفا به في اول احوال وجوده لا يستحيل اتصافه به في حاله العدم
والعرض في اول احوال وجوده يوصف بانه عرض وكذا كل نوع منه كالحركه يوصف
بكونها حركه في تلك الحال وكذا السكون واللون والطعم والجوهر والجسم فاما الوجود
فيستحيل اتصافه في اول احوال وجوده بانه متحرك او ساكن او ماشي او قاعد او قايم
او اكل او شارب فيستحيل ايضا اتصافه بهذا في حاله العدم ثم من زعمهم ان الاحداث
ليس بصفه للباري بل هو غير المحدث فيقال ما معنى قولكم ان العالم محدث اكان محدثا
باحداث هو صفه الله تعالى قايمه به او باحداث هو غير المحدث او باحداث
هو غير المحدث وليس بصفه لله تعالى قايمه به فان قالوا احدث باحداث هو صفه
الله تعالى فقد تركتم مذهبكم وان قالوا انه حدث باحداث هو غير الله تعالى فهل احداثه هو
ام محدث فان قالوا هو قديم فقد تركوا مذهبهم وان قالوا هو محدث فهل احدث
ايضا باحداث اخر ام لا باحداث وان قالوا احدث لا باحداث فقد احالوا وعطلوا
الصانع حيث جوزوا حدوث حادث لا باحداث وان قالوا احدث باحداث اخر
سيلوا عن الاحداث الثاني والثالث فيتسلسل الى غير نهايه وفيه تعطيل حدوث
العالم بما يستحيل ثبوته وان قالوا احدث باحداث هو ذاته فقد جعلوا ذات
العالم في العدم احداثا وهو في الازل كان ذاتا وكان جواهر واعراضا واجساما
فكانت محدثاته في الازل والموجود في الازل لن يكون محدثا بل يكون قديما فا
ذا كان العالم قديما موجودا في الازل فاعترضوا على هذا وزعموا ان معنى قولنا
ان العالم حدث اي حصل على حاله لم يكن عليها قبل هذه الحاله معنى راجع الى ذات
العالم ام هي معنى ورا ذات العالم فاي الجواب اجابوا فقد ابطلناه ونبين
انه حصل بهذا الاعتراض لا غيا هاذيا ثم يقال لهم ان كان الموجود موجودا
لذاته لا لمعنى وكذا الشي شي لذاته لا لمعنى اكان المعدوم ذاتا فان قالوا لا من لم كان
شيا والشي شي لذاته وكذا العرض والجوهر وان قالوا كان المعدوم ذاتا قيل
لم لم يكن موجودا والذات الذي لا محاله تتصف بالوجود قايم وظهر بهذا
ان ولهذا نتيجة قول الدهريه بل هو عين ذلك بل هو شر من قول اصحاب
الهيولى بدرجات فان اولئك ما اثبتوا في الازل الا الهيولى وهو شي متجرد
الذات

عندهم لا كمية له ولا كيفية وليس بجوهر ولا عرض وهولا اثبتوا جميع اجزاء العالم في
الازل ثم من قال منهم ان المعدوم جسم في حالة العدم وجوهر ايضا فان الجسم
هو المتركب والجوهر ما قام به الاعراض اكان التركب قائما بالجسم في الازل والعرض
بالجوهر فان قال نعم فقد جعل العرض قائما بالمعدوم وهو محال وان قال لا
فقد اثبت جسما لا تركب له وجوهرا لم يقم به العرض وفيه ابطال كون الجسم متركبا والجوهر
حاملا للاعراض وفيه تصحيح قول المجسمة والنصارى ولقد صدق من قال المعتزلة
مخانيث الدهرية وا[...] للمعتزلة اصول فاسدة ابطلوا بها على انفسهم اثبات
حدث العالم وكذا الكرامية وغيرهم من اهل البدع الا انا تركنا ذكرها مخافة التطويل
ونشير الى بعض ذلك اذا انتهينا الى الكلام معهم في ابطال مذاهبهم ولاهل
الحق طرق كثيرة في اثبات حدث العالم اعرضنا عن ذكرها تحرزا عن التطويل
وعلما منا بكفاية هذه الطريقة وبالوقوف على هذه الجملة عرف بطلان قول كل
من يدعي قدم شي ما سوى الصانع جل وعلا وصفاته مادة كان ذلك ام خلاء ام
زمانا ام نفسا ناطقة كما يدعي قدمها جماعة منهم ابن جران وابن زكريا الرازي
المتطبب وكذا بطلان قول من يدعي قدم الافلاك وما فيها من الكواكب او قدم
الطبايع فلم نشتغل بالكلام مع كل فريق واثبات حدث كل شي من هذه الاشيا لاستغنا
ما اغنانا من الدلايل على ذلك كله وبالله المعونة والتوفيق
الكلام في اثبات الصانع
واذا ثبت بالدليل ان العالم محدث وان المحدث جايز الوجود لا واجب الوجود
اذ لو كان واجب الوجود لكان مستحيل العدم وكان قديما وقد ثبت حدوثه وانه
قبل الحدوث كان معدوما دل انه ليس بمستحيل العدم ولا بواجب الوجود بل
كان جايز الوجود جايز العدم وما يجوز عليه الحالان لا يختص باحدهما الا
بمخصص كالجسم لما جاز ان يكون متحركا وان يكون ساكنا لم يختص باحد
الحالين الا بمعنى يوجب اختصاصه بها وهو الحركة والسكون فكذا هذا
بل كان العدم اولى به من الوجود لولا معنى بدلت به الحالة لانه كان عدما في
القدم وتبدلت الحالة بالوجود فلا بد من وجود معنى اوجب تبدله ولان العدم
نفي فلا يقتضي تعليلا ولا مخصصا بخلاف الوجود واعتبر بعدم البنا ووجوده في

(في الهامش: ان العدم لا يقتضي علة كمال [illegible] انه عدما)

مكان مخصوص و[لانه]

29

مخصوص ولان العالم متصور ان يكون على غير هذه الهيئة والقدر ونتوهم ان يكون
اكبر وازيد من هذا ومتصور ان يكون ادون منه فكانت هذه الحالة مع ما يخالفها (في الهامش: بدل لغايته)
في الجودة والرداة والصغر والكبر في حيز الامكان فاختصاصه بهذه (في الهامش: والصغر والكبر)
الحالة لن يكون الا بتخصيص مخصص وبهذه الدلالة نستدل على وجود البارئ
لكل ما نشاهد في الدنيا وتقررت هذه الدلالة في العقول حتى ان من اجاز وجود
ذلك جزافا من غير صانع له عد مختلا هاذيا في نفسه لبعد ما صار موجودا فهو محال
من وجهين احدهما وجوده قبل احداث نفسه لا باحداث محدث وتخصيص مخصص
اياه بالحدوث وهو باطل والاخر ايجاده نفسه بعد ما صار موجودا وايجاد
الموجود مستحيل ولا نتوهم ايضا انه احدث نفسه في حال العدم لما ان وجود الفعل (في الهامش: ولا نتوهم انه احدث نفسه بنفسه لانه ان احدث نفسه في)
من المعدوم محال تحققه ان الادمي مع انه ليس بعرض بل هو جوهر وليس
بجماد بل هو نامي وليس بنبات بل هو حيوان وليس بعجما بل هو ناطق
وهذه الحالة هي النهاية في القوة والتدبير للحيوانات الارضية وهو بالعلل
بحيله اللطيفة وتدابيره الصايبة جميع الحيوانات الارضية فيسخر الفيلة
العظام والاسود الضارية والحيات الناهشة فيستعملها في حوايجه كيف
شا واراد ويستخرج ما في قعور البحار من الحيوانات المايية ويستنزل من
الهوا الطيور الهوايية ثم هو في حال كمال عقله وعلمه بالامور وتمام قوته
وبصارته بوجوه الحيل والتدابير يعجز عن نفي صفة له ذميمة الى ما يحبه
ويهواه من مضاد تلك الصفة كالدمامة والجبن وقصر القامة وطولها وسواد
بشرته وبياضها فلان لا يتاتى ولا يتصور احداث اصل العالم مما هو معدوم
اولى تحققه ان كل عين من اعيان العالم اجتمعت فيه الطبايع المتضادة
التي من شانها التنافر ومن طبعها التنافي ولو تركت وطباعها لتباينت وتنافرت
فدل وجودها على خلاف ما تقتضي شانها ان ذلك ليس من قبل ذواتها بل
بقادر لا يغالب عزيز لا يمانع وبالله المعونة ولذا اختلاف المتجانسات
في الوقت وتباين المتماثلات بالمحل واجتماع المختلفات في الجوهر فيصير متقدما
مرة متقدما ومؤخرا اخرى وجامعا مجتمعا ومفرقا مرة اذ لو كان الامر على مقتضى ذات كل
واحد منها

لما اختلفت المتجانسات في الوقت ولا تضادت المتماثلات بالمحل لاستوا الكل من ذلك
فيما تقتضيه الذات لا اجتمعت المختلفات في الجوهر لتفرق ما تقتضيه ذات
كل واحد منها وحيث كان الامر على هذا ووجد اختلاف فيما توجب الذوات
التسوية واستوا فيما توجب الذوات التفرقة كان ذلك دليلا على وجود صانع
لها كامل القدرة نافذ المشية يفعل ما يشا على حسب ما تقتضيه حكمته البالغة و
مشيته النافذة وبالله التوفيق ومما يلزم الاشعرية احد روسا المعتزلة ابطل على
نفسه دلالة اثبات الصانع فانه زعم ان المتولدات افعال لا فاعل لها ولا
شك انها حادثة كائنة بعد ان لم تكن فلما جاز حدوث كائن ما لا من صانع
احدثه جاز في جميع العالم وكذا ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر وابن الراوندي
والكرامية يزعمون ان السكون حادث حدث لا باحداث احد فانهم اتفقوا
على هذا وان اختلفوا في محل السكون على ما يشير ذلك في تلك المسئلة ولو جاز
ذلك في السكون لجاز في جميع اجزا العالم وكذا الجبائي وابنه يزعمان ان ارادة
الله تعالى حادثة لا في محل لا باحداث احد والجاحظ فهولا كلهم عجزوا الزمهم
عن اثبات الصانع على اصولهم الفاسدة والله المحمود على ما عصمنا معاشر
اهل الحق عن الوقوع فيها بهدم قواعد الدين والتمسك بما يفضي قيادة الى مذاهب
الملحدين والله اعلم بالصواب

الكلام في توحيد الصانع

واذا ثبت بما مر من الدلايل ان العالم لا بد له من صانع لاستحالة اختصاص ما يجوز
عليه العدم بالوجود وتبدل الحال من العدم الى الوجود بعد ان كان معدوما بلا
مخصص خصصه به على ما مر بيانه فبعد ذلك نقول اما ان كان صانع العالم
واحدا او كان اكثر من واحد ولا جائز ان يكون اكثر من واحد لانه لو كان للعالم
صانعان وصار علمنا ضرورة انه لو وجد لكان في حالة الوجود عرضا او جوهرا
لكان الامر لا يخلو اما ان كان كل واحد منهما قادرا على ايجاده واما ان كان
احدهما قادرا على ايجاده دون الاخر فان لم يكن كل واحد منهما قادرا على ايجاده
مع انه مقدور في نفسه قادرا كل واحد منهما كان عاجزا لزوال قدرته عما هو المقدور
في نفسه ولو يكون ذلك الا عن عجز كان زوال العلم عما يصح تعلقه به لن

يكون الا عن جهل

30 الا عن جهل والعاجز لا يكون الها فاذا بطلت الهيتهما ولو كان احدهما قادرا على
ايجاده ولم يكن الاخر قادرا فهذا الثاني لا يكون الها ولو كانا جميعا قادرين اما
ان قدر كل واحد منهما على ايجاده على الانفراد والاستبداد واما ان قدرا على ذلك
على طريق التعاون دون الانفراد ثم اوجده احدهما اما ان زالت عن ايجاده
قدرة الاخر واما ان لم تزل فان لم تزل قدرة الاخر فهذا محال والمحال لا يدخل
تحت القدرة وان زالت قدرة الاخر عن ايجاده بعد ما كان ذلك مقدورا بسبب
ايجاد صاحبه فقد عجزه صاحبه اذا ازال قدرته عما هو مقدور له ومن نفذ
سلطان غيره عليه بالتعجيز فهو مقهور له داخل تحت تصرفه وهذا انما يستحيل على
الله تعالى مطردا اذا ان يكون للعالم صانعان ولا يقال ان الواحد لما اوجده فقد
زالت قدرته ايضا عن الايجاد لا استحالة ايجاد الموجود لانا ان ايجاد ما هو قائم
على ايجاده تستفيد القدرة وكيف يكون تستفيد القدرة تعجيل وازالة لها فاما الصانعان
كل واحد منهما قادر وله قدرة على حدة وكان القول بنفاد احدهما ازالة للاخرى
ضرورة وكان تعجيزا وتقرر هذه الدلالة ايضا من وجه اخر فنقول انا نعين
جسما من الاجسام فنقول هل يقدر كل واحد منهما على ان يخلق فيه في وقت
بعينها يستقبل من الاوقات حركة او سكونا فان قالوا لا فقد عجزوهما وان
قالوا نعم قلنا لو خلق احدهما في ذلك الوقت بعينه فيه حركة هل يقدر الاخر
على ان يخلق فيه في عين ذلك الوقت سكونا فان قالوا نعم فقد ارتكبوا محالا
حيث جوزوا اجتماع الحركة والسكون في وقت واحد في محل واحد وان قالوا لا
فقد جعلوه عاجزا عما كان عليه قادرا وقدرته زائلة عما كانت عليه ثابتة و
هذا هو التعجيز وهو محال على الصانع والقول بثبوت صانعين يودي الى هذا
وما افضى الى المحال فهو محال ولا يقال ان الواحد اذا اثبت فيه حركة زالت
قدرته عن خلق السكون فيه ولم يكن ذلك تعجيزا لنفسه ولم يكن ذلك محالا لكذا
في الاثنين لانا نقول ان من زالت قدرته عن اثبات شي في محل باثبات غيره
ضد ذلك الشي كان عاجزا بتعجيز غيره اياه عن اثبات ما كانت قدرته ثابتة
عليه باثبات ذلك الغير ضده لان هذا منه تصرف في المحل يمنع صاحبه عن التصرف

فيه وتعجز غيره تارة بأن يمنعه عن تنفيذ قدرته بتصرفه في ذاته بإبطال قدرته وتارة
يكون بفعل في محل تصرفه بإثبات ضد ما يريد صاحبه إثباته وإخراجه من أن يكون قابلا
لتصرفه بإثبات ضد تصرفه فما لم يثبت تصرفاً في محل مع قدرته على إثبات ضده على طريق
البدل لن يعد عاجزا عن التصرف فيه وإن زالت قدرته لاستحالة الجمع بين الضدين
إذا كان هو الذي أثبت هذا الضد فيه باختياره مع قدرته على إثبات ضده على البدل بل
هو آية كمال القدرة وعلامة نفاذ المشيئة فأما في الاثنين فذلك علامة العجز والقهر على
ما قررنا والله الموفق وهذان الوجهان من الدلالة لا يستقيمان على أصول المعتزلة فإن حركة
ما يوجدها الحيوان باختياره كان الله تعالى قبل وجودها عالما بها قادرا على إيجادها فإذا أوجدها
(أحدهما استحالة اتحاد الموجود والثاني استحالة اجتماع الضدين)
الحيوان على أصولهم واستبد بإيجادها زالت قدرة الله عنه وكذا كان الله تعالى قادرا على إيجاد حركة
في عضو من أعضاء الحيوان فإذا أوجد الحيوان السكون فيه زالت قدرة الله تعالى فيحصل عجزه
إياه كذا إذا كانا اثنين وعجز أحدهما صاحبه عن شيء لم يزل ربوبيته والوهيته وإنما
يستقيم ذلك على أصولنا والله الهادي إلى الصواب وربما عدّى أهل الحق هذه الدلالة عن القدرة
إلى الإرادة وقالوا المعتمد في الأوهام وقوع الاختلاف بين الصانعين لو كانا للعالم في الإرادة
فيريد أحدهما إيجاد الحياة في شخص والآخر إيجاد الموت فيه وكذا هذا في الحركة والسكون
والسواد والبياض وجميع أنواع المتضادات فعند ذلك لا يخلو إما أن يحصل مرادهما جميعا فيصير
الشخص الواحد في حالة واحدة حيا ميتا ساكنا متحركا أسود أبيض وهذا محال وإما أن لا يحصل
مرادهما فيبقى الشخص لا حيا ولا ميتا لا ساكنا ولا متحركا وهذا محال وفيه عجز كل واحد منهما
(لتعطل إرادته) وامتناع ما يريد إثباته بمنع صاحبه إياه إذ لولا إرادة صاحبه ضد مراده لحصل
مراده ونفذت مشيئته وفيه بطلان ربوبيتهما جميعا وإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر
وفيه إثبات الوهية من نفذت إرادته وبطلان الوهية الآخر وهذه الدلالة تسمى دلالة
التمانع وأخذها المتكلمون من كتاب الله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وقال ولعلا
بعضهم على بعض وقال الله تعالى في إبطال الوهية من اعتقدت عبدة الأصنام الوهيته وإن
يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير أي يمسسك بخير
فلا دافع له إلا هو إلا أنه اكتفى بذكره في الأول عن الإعادة في الثاني إيثارا للاختصار وكما قال
في آية أخرى والحافظين فروجهم والحافظات كان فيه إثبات الوهيته لنفاذ مشيئته والا

على كمال قدرته لذلك على ما قال فهو على كل شيء قدير وإبطال ربوبية غيره بعجزه عن كشف ما ابتلاه
الله تعالى وقال في آية أخرى وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير
فلا راد لفضله وقال في آية أخرى قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات
ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته ووجه الاستدلال على ما مر وقال في آية أخرى
قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به استدل بانعدام
القدرة لغيره على الإتيان بهذه الأشياء عند أخذه إياها على وحدانيته واستحالة الوهية
من لا قدرة له على ذلك وهذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة فإنهم يقولون إن الله تعالى أراد
من كل كافر الإيمان وأراد الكافر من نفسه الكفر فنفذت إرادة الكافر وتعطلت إرادة الله تعالى
ولم يطلع هذا ربوبيته ولم يزل أوائل المعتزلة كانوا يرومون التخلص عن هذا الإلزام بحيل
ضعيفة فلم يتمكنوا منه والتزموا العجز عن إثبات الوحدانية بهذه الطرق التي علم الله تعالى أمينه
على وحيه المبعوث لإظهار الحق عند دروس آثاره وطموس أعلامه ومناره وتمسكوا بطرق
ضعيفة لا طائل تحتها ولا إمكان للتعويل عليها منها أنهم قالوا لو كان للعالم صانعان لكان كل
واحد منهما قادرا لنفسه ويكون معدوما كل واحد منهما مقدورا للآخر فيقتضي هذا أن
يصح أن يفعل أحدهما ويتركه الآخر فيكون مفعولا متروكا موجودا معدوما وهذا محال
وإثبات صانعين يؤدي إلى هذا والمؤدي إلى المحال محال وهذا الاستدلال فاسد لأن
أحدهما لو أوجده لصار موجودا ولا يكون معدوما بترك الآخر والامتناع عن الفعل
لأنه كان معدوما ولم يتعلق عدمه به ألا ترى أن رجلين لو كانا قادرين على
نقل خشبة من مكان إلى مكان فنقلها أحدهما وترك الآخر نقلها صارت منقولة
بفعل الناقل ولم تبق في المكان الأول لترك الآخر نقله فكذا هنا ومنها أنهم قالوا لو
صح إثبات اثنين لصح إثبات آلهة لا نهاية لهم في العدد إذ لا عدد أولى من عدد ولو
جاز إثبات آلهة لا يتناهون لجاز أن يفعل كل واحد فعلا فيوجد من الأفعال ما لا
نهاية له في العدد وهذا محال فيقال لهم إن الواحد من القدماء لا نهاية لمقدوره مع
ذلك لا يجوز أن يوجد بقدرته إلا ما يحصره العدد فكذا في القدماء ولأن ما ذكرت
من الاستحالة ثابت في القدماء بلا نهاية فأما في العدد المتناهي فلا تثبت تلك الاستحالة
فيصح أن يجوز ذلك وإبطال ما لا يثبت المحال سويه إبطال ما يثبت المحال سويه

(وهو القدماء التي لا نهاية لعددها) جهل فاحش

فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة الى ابي هاشم ورأى تعذر اثبات الوحدانية بالدلائل العقلية
على اصولهم الفاسدة وتخبط سلفه في ذلك فزعم ان لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع
وانما عرفنا ان الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ولو خلينا وعقولنا لجوزنا ان يكون
للعالم صانعان واكثر واستعمل الاعتراض على دلالة التمانع التي هي اشهر دلالات
اهل التوحيد فزعم ان قدرتهما او قدرة احدهما على ما اورد تمويه تخرجهما او احدهما
عن الربوبية فدخل هذا في جملة المستحيلات التي لا يوصف احدهما بالقدرة عليه ولا با
لعجز عنه كما يقولون اسمه الواحد من الوصف بالقدرة على الظلم والكذب وسائر الاوصاف
التي لا يليق بالباري ومن الوصف بالعجز عنها للاستحالة وكذا يعتقدون في الاشياء قال
ويوضحه على قول من يقول بتعميم الارادة في الكائنات ان الارادة لا تخالف عندهم
المعلوم والمعلوم لا يخالف الكائن فكيف يتوهم من احدهما ارادة خلاف صاحبه
وفي ارادة خلاف صاحبه خلاف معلومه قيل له ان اول ما يلزمك باعتراضك هذا
تخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد مع الله الها آخر وذات
ما اثبات الشريك له دلائل الوحدانية واستحالة الوهية من سواه من الاصنام والاوثان
اذا علم من الدليل فاسد معترض لا دلالة فيه على ما استدل به عليه اذ هو دليل
عقلي ولا دلالة في العقل عليه وليس في ثبوت العجز دلالة بطلان الالوهية فكان
ما اثبته الله تعالى في القرآن وعلمه رسوله من دلائل التوحيد وابطال الوهية من
سواه ليحاج به من اعرض عنه وعاند فاسدا معترضا ومن جوز على الله تعالى هذا
فهو نسبه الى الجهل او السفه لانه تعالى ان لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل
وان علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله صلى الله عليه وسلم ليحاج به من خالفه في التوحيد
ويتمسك بالشرك فهذا منه سفه ومن وصف الله تعالى بالجهل او السفه فقد كفر به من
ساعته ثم ابطل على بينة الدلالة السمعية على ابطال القول بالتشبيه والركوب وذلك
لانه لما جاز عليه الجهل والسفه وجاز عليه ايضا العجز عما هو مقدور في نفسه ودوال
قدرته عما تعلقت به قدرة غيره على ما مر ذكرنا في تعذر اثبات الوحدانية على اصلهم بما
ذكرنا من الدليلين فسد دلالة التمانع لجاز عليه الكذب وتأييد الكاذب بالدلائل
ولما لم يخرج بذلك عن الالوهية واستحقاق العبادة لا يخرج عن ذلك بهذا ايضا ولعله اقام

تم الحجات على ابي الكفاسن

32

على ابدى الكفاسن وفيه ابطال الدليل السمعي اصلا ولا دلالة في العقل على اثبات
الوحدانية عنده فاذا لا دليل عليه لا من حيث العقل ولا من حيث السمع ولعل
مراد هذا الملحد ابطال الوحدانية وافساد القول بالرسالة ورفع الشرائع
باسرها وهدم قواعد الدين عن اصلها ولولا هذا الكلام ذا بان له فساد مذهب
العدرية لا فضى بها الى ابطال القول بالوحدانية لتركها واخذ بمذاهب اهل
الحق ولما صار تقوية القول بالتشبيه وابطال دلائل التوحيد وحيث لم
يتفق للمحول لم يقر بطلان ما كان عليه من المذاهب دل ان مراده ما قلنا في العجب
انه مع هذه العقيدة يلقب نفسه باهل التوحيد والعدل وهذا هو غاية الوقاحة
وقلة الحيا والدين واعجب من هذا كله انه لم يتقدم من يتبعه على هذا الرأي البادي
عواره الظاهر فساده الهادم لقواعد الدين المؤيد لاقاويل الملحدين ويرضى به
اماما يعتمد عليه ويلتجئ اليه والله تعالى يعصمنا عن قول يفضي
الى الالحاد ويصوننا عن الزيغ عن سبيل الرشاد ثم نقال له الذي ان الله تعالى
قال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال لذهب كل اله بما خلق وما ذكر من
الآيات التي مر ذكرها ولا شك ان علو البعض على البعض وفساد السموات و
الارض غير منصوص مع الاتفاق في الارادة فلو كان الاختلاف فيها غير متصور
لكان الله تعالى معلما رسوله صلى الله عليه وسلم ان يحاج المشركين بما لا يصلح
ان يكون دليلا وكذا بتعليمه اياه محاجة الكفرة بالدليل العقلي مع انه
لا دلالة فيه على ذلك كان سفيها جاهلا ومن نسب الله تعالى الى شيء من
ذلك كان ممن لا يخفى كفره على احد ولوجب على اقرب الناس اليه ابانة رأسه
عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين ثم نقول له اما حل الشبهة
الاولى ان ما ذكرتم من الدلالة يخرجهما او احدهما عن الربوبية وذلك كما
كما تكلم في الواحد انه لا يوصف بالقدرة على الكذب فهو ان هذا تمويه فان
المستحيل هو ابطال الربوبية من ثبت ربوبيته ولم يثبت ربوبية اثنين لكون ما توجد
بطلان ذلك مستحيلا بل علم ثبوت صانع العالم بدلالة المحدثات ثم اخطرنا
بالبال ان صانعا آخر جائز الوجود او ممتنع الوجود فتأملنا فعلمنا انه ممتنع الوجود

وما كان معه من اله اذا

[illegible]

اي المحال المستحق في ابطال ربوبية من ثبتت ربوبيته واما المستحق المحال في ابطال من لم تثبت ربوبيته

لما مرّ انه لو كان مع الله القاهر لكانا عاجزين او احدهما عاجزا والعاجز لا يصلح ان يكون
الها فكان ذلك دليلا ان لا يتصور ثبوت صانعين فلم يكن هذا دليلا يوجب بطلان ربوبيه
من يثبت ربوبيته بل كان دليلا لاستحالة ثبوت صانعين خلاف صانع واحد لانه تثبت ربوبيته
بالدليل الموجب وبطلان ربوبيه من يثبت ربوبيته بحال لكون ربوبيته واجب الوجود
مستحيل العدم فمن لم يعرف الفرق بين ابطال ما هو مستحيل البطلان وبين امتناع ثبوت ما وجد
دليل امتناعه فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق والذي يدل على بطلان كلامه
وبعد استشهاده انه شبه هذا باستحاله ثبوت القدره على ظلمه او كذبه وهذا
غاية الجهاله فاما صورنا ثبوت قدرة كل واحد منهما على ما يستحيل ثبوت القدره عليه
لولا منع صاحبه اياه فان احدهما اذا اراد اثبات السواد في محل واراد اثبات الحركه
او الحيوه فيه فقد اراد اثبات ما هو مقدور في نفسه اذ السواد والحركه والحيوه
داخله تحت القدره لولا تخصيص صاحبه اضدادها بحيث لم يقدر على اثباتها
بل اتماما لم تقدر لمنع صاحبه اياه عن تنفيذ مراده فكان هذا من صاحبه تعجيزا له
وكذا على العكس فاما وجود الكذب من الباري فمن حيز المستحيلات لما ان صدقه تعالى
ازلي ممتنع العدم ولا وجه لوجود كذبه مع وجود صدقه لاستحاله اجتماعهما
ولا وجه الى القول بانعدام الصدق وثبت الكذب لاستحاله العدم على الازلي
لكونه واجب الوجود وانتفاء القدره عما يستحيل دخوله تحت القدره لا يكون عن
تعجيز بل لخروج المحل عن ان يكون قابلا للقدره فلا يوجب ثبوت العجز الذي هو نقيضه
منافية للقدم فاما انتفاء القدره عما هو مقدور في نفسه فلن يكون لامتناع المحل
عن كونه فكان لثبوت ما يضادها وهو العجز الذي هو من امارات الحدث فمن قاس خروج
الحركه او الحيوه او السواد مع انه ليس في انفسها مما يمتنع عن قبول القدره بخروج الكذب
مع انه في نفسه ما يوجب امتناعه عن قبول القدره فهو جاهل بشرائط القياس
عن تمييز الفرق بين المحال والممكن وكذا صيرورة الظلم صفة لله تعالى محال لما ان
فعل الازلي عدل وافضال عندنا ويمتنع قيام الظلم به مع وجود ذلك ويستحيل
على ذلك العدم فكان محالا كما في الكذب فاما في الحركه والسكون فالامر بخلافه على
ما بينا وعند الاشعري فالقدره على الظلم محال لما ان الظلم هو التصرف في الفعل عما

عما جعل له

33

عما جعل له وارتكاب المنهي ولا نهي لاحد على الله تعالى عليه وادخاله تحت قهر غيره
وهذا كله محال ممتنع واما ما الزمنا فليس بممتنع في نفسه وكان انتفاء القدره عن تحريكه
وجعل صاحبه عليه بحيث منعه عن اثبات مقدوره تعجيزا من امارات الحدث وهو
منافٍ للربوبيه وفيما الزمنا الامر بخلافه على ما قررنا فاما الشبهه الثانيه وهي
ان لا اختلاف في الاراده عند من يقول بعموم الاراده في الكائنات
لان الاراده عندهم لا تخالف العلم فنقول لو لم يكن في ذلك مقصود الا ابطال الله تعالى
قول الثنويه ولا اثبت وحدانيته بما تلونا من الايات ثم نقول لهم ان
ايراد هذه الشبهه صدر عن جهلكم بمذاهب خصومكم وذلك لان القائلين بعموم
الاراده في الكائنات لم يقولوا بعمومها كعموم العلم وموافقة الاراده العلم لان عندهم
يتعلق علم الله تعالى بذاته وصفاته ولا يتعلق ارادته بذلك فان الله تعالى
يعلم ذاته وصفاته ولا يقال يريد ذاته وصفاته لتعلق الاراده بالحوادث
دون ما هو ازلي فاذا الاراده عندهم موافقه للفعل اذ بها يخرج الفعل عن
حد الاضطرار الى حد الاختيار والله تعالى يفعل باختياره وكان جميع ما فعله
الله تعالى فعله بارادته فكان القول بعموم الاراده في الكائنات عندهم لعموم الفعل
عندهم في الكائنات لان من مذهبهم ان الحوادث كلها حدثت باحداث الله تعالى
وخلقه اذ ليس لغيره قدرة التخليق وكان القول بذلك قولا بعموم الاراده
لاستحاله امتناع ارادته عن فعله لامتناع كونه مضطرا في افعاله ولهذا
قال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله ان القول باراده المعاصي
تابع للقول بخلق الافعال فاذا ثبت انها مخلوقه والله تعالى ليس بمضطر في
خلقه كان ما هو مخلوقه مرادا له وقولهم ان الاراده توافق العلم دون الامر
خرج على طريق المساهله تيسيرا على المتعلمين واما حقيقه المذهب فعلى ما قررنا
واذا كان الامر كذلك فلو كان مع الله خالق اخر وكان ما تخلقه ذلك غير متعلق
بفعله لم يكن متعلقا بارادته فيتصور الاختلاف بينهما في الاراده كما يتصور
الاختلاف عندكم بين الله تعالى وبين العبد في الاراده لكون افعال العباد خارجه
عن فعله فكان خروجها عن ارادته جائزا لو سلكت هذه الطريقه لبطل كلامه و
اضمحل اعتراضه

والشيخ الامام ابو الحسن الرستغفني رحمه الله ذكر في كتابه المسمى بالارشاد ان الالزام من حيث القدره لا من حيث الاراده فكانه التزم ان الالزام من حيث الاراده غير ممكن لما فيه من امتناع الاختلاف بينهما في الاراده وكذا ابو اسحاق الاسفرايني ذكر بعدما ذكر كلام ابي هاشم فقال وليس هذا وجه الاستدلال به لكنه ما قدمنا من تحقيق القدره ونفي النقيصه ثم نرتقي منه الى الاراده فهذا منه ايضا تسليم ان حقيقة الالزام في اثبات القدره دون الاراده وفي الاشكال ان الله تعالى اثبت الاختلاف في الاراده ولو لم يكن متصورا لما اثبت ذلك على ما مر ذكره فنقول وبالله التوفيق ان المعلوم الذي لا ريب فيه ان الاستدلال بقوله تعالى لفسدتا وبقوله ولعلا بعضهم على بعض هو الاستدلال باستفاد قدره كل منهم لما ان كلا منهم يفعل غير ما يفعل من وراه من الالهه وينفذ قدرته فيما يوجب علو امره وظهور ملكه وسلطانه وكذا بقوله تعالى قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم الايه وكذا بقوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو فاما الاستدلال بقوله وان يردك بخير وكذا بقوله ان ارادني الله بضر وقوله او ارادني برحمه فالمراد من ذلك هو الفعل لا الاراده الا ترى انه قال هل هن كاشفات ضره هل هن ممسكات رحمته وانما يحتاج الى الكشف والامساك بعد الفعل لا بعد الاراده فاذا كان التعلق بالقدره واثبات العجز عند سد القدره لن يكون بدون الاراده وكانت ثابته ضروره ثبوت القدره على ما هو الحكم في المثلا زمين وقد اقمنا الدلاله على ان خروج المقدور عن القدره يكون عن عجز وذلك مناف للربوبيه فكان من ضروره وقوع التعارض في القدره لو كان ناشي وقوع التعارض في الاراده الاراده اذ هي لا تمتاز عن القدره وكل ما يمتاز عن القدره فليس باراده بل هو تمني والقديم غير موصوف به لانه من امارات العجز ولهذا قال ابو اسحاق الاسفرايني بعدما حكى اعتراض ابي هاشم على الاراده وليس هذا وجه الاستدلال به لكنه ما قدمنا من تحقيق القدره ونفي النقيصه ثم نرتقي منه الى الاراده اي لما ثبت التعارض في القدره وبطلت قدرتهما او قدره احدهما ثبت ذلك في الاراده ضروره استحاله امتيازهما اذ ما امتاز عنه الاراده اضطرار وليس بقدره والله الهادي الى الرشاد

والله اعلم صح

والله الموفق

الكلام في ابطال قول المجوس

الكلام في ابطال قول المجوس

ثم اذا اثبت بما بينا ان الصانع القديم واحد بطل قول المجوس ان للعالم صانعين احدهما خير منه خلق ما كان من اجزا العالم حسنا وهو عندهم يزدان والاخر شرير منه كل شر وفساد في العالم منه وهو الذي خلق الاجسام الضاره والسموم القاتله والاجساد المستقذره المنتنه واتفقوا على القول بقدم يزدان واختلفوا في اهرمن زعم بعضهم انه قديم وزعم بعضهم انه محدث حدث من فكره رديه حصلت من يزدان فانه تفكر انه ربما هل يخرج عليه من يضاده في ملكه فتولد من هذه الفكره عفونه في بعضه وتولد من تلك العفونه اهرمن وقال فرقه منهم يسمون المسخيه ان يزدان كان نورا محضا ثم انمسخ بعضه فصار ظلمه فكان اهرمن تلك الظلمه وقوم منهم يقال لهم الزروانيه يزعمون ان زروان وهو النور القديم عندهم شك في صلاته شكه فحدث الشيطان وهو اهرمن من تلك الشكه وانما كان يصلي طلبا ان يكون له ولد وبعضهم قالوا الا بل زمن زروان في صلاته تسعة الاف سنه وتسعمائه وتسعا وتسعين سنه ليكون له ابن يسمى اهنثم وقال لعل هذا لا يكون وكان هرمز من العلم الاول والسين وهو اهرمن عندهم من هذا الهم ثم هم مع اختلافهم زعموا ان اهرمن حارب يزدان ودامت المحاربة بينهما ثلثة الاف سنه ثم وقعت بينهما هدنه فهما على الهدنه الى ان تنقضي مدة الهدنه ولهم في بدو الخلق خرافات كثيره لا يطيق العقل اخطارها على القلب لو كانها في نفسها وشبهتهم ان في اجزا العالم ما هو ضار شر قبيح مستقذر وايجاد هذه الاشيا ليس بحكمه والباري حكيم فلن يجوز منه ايجاد هذه الاشيا لما انه يستحيل عليه السفه ولا شك انها محدثه فلا بد لها من محدث فعلمنا ان لها محدثا سفيها وهو اهرمن وكذا يوجد الشرير والباري تعالى منزه عن هذا الوصف فدل ان وجود الشركان باحاد غيره لا باحاده الا انا نقول ان ما اثبتما من اله لا اله موجب بطلان ان يكون مع الله قديم اخر فبطل القول بقدم اثنين ولان القول بقدم السفيه مع ان السفيه ناقص محال اذ من شرط القدم الكمال لان ذاتا ما لا يوجب نقصه في ذاته لا في صفاته اذ ذلك اقتضا حدوثه وذات ما لا ينبغي عدمه اذ لو اقتضاه لما تصور وجوده فاذا كان نقص ممكن في ذات ما فذلك باثبات غيره ليعرف سبعا هذا

وتسمى عندهم اهرمن

الله يرحمه بحرمة سيد المرسلين

هذه مذهب علماء الهند واولادهم

اي نقص نفسه

كمال منشيه ولو كان امر من محدثا على قول القائل انه محدث فلا ينبغي ان يكون له ارادة
الاحداث لما فيه من اثبات القبائح وقد بينا فساد ذلك وما زعموا من استحالة وجود الشر
بفعل الحكيم وخروج هذه الاجسام المستقبحة المستقذرة عن الحكمة وسبيل على الله تعالى
السفه قلنا لهم لما جاز الجهل على النور القديم عندكم وجاز عليه الشك والهم والحاجة
الى طلب الولد جاز عليه العجز عن قهر عدوه حتى صالحه وهادنه جاز عليه الشر واي
شر دون هذه الشرور ثم يقال لهم تلك الشكة والفكرة التي حدثت منها اهرمن حدثت
منه باختياره ام لا باختياره فان حدثت منه باختياره فمنه اصل الشرور فاذا جاز منه
ايجاد اصل الشرور فلما ذا لا يجوز ايجاد ما هو دونه من الشرور وان حدثت لا باختياره قيل
حدثت بعلة الاضطرار فهو اذا مضطر عاجز اذ المضطر من يوجد غيره فيه
فعلا وكل من هو عاجز ومحل المقدور غيره فهو محدث فالقول اذا بقدم يزدان محال وان
حدثت الفكرة بنفسها لا بفعل النور باختياره او اضطراره فهو محال لما بين من استحالة وجود
حادث لا باحداث احد ولو جاز ذا لجاز حدوث جميع العالم بنفسه وبطلت الدلالة
على الصانع ثم لو حدثت الفكرة او الشكة بنفسها هل كان القديم عالما بحدوثها ام لا
فان قالوا لا فقد جهلوه وهو ايضا مناف للقدم وان قالوا نعم قيل لهم فلم لم يمنعها
عن الحدوث لئلا يتولد منها ما هو اصل الشرور فاذا صار وجود الشر مضافا
الى اختياره وارادته ويقال للمشبهة منهم ان ما يزعمون من انمساخ بعضه محال
من وجوه احدها اثبات التبعض والتجزي وهو على القديم محال على ما مر في ابطال
قول المجسمة اذا اضفنا اليه اثبات الله تعالى والثاني ان القول بتغير القديم محال
على ما بين ثم نقول لهم لما جاز الانمساخ على بعضه جاز على كله لثبوت الموافقة
من جميع الوجوه بين جميع اجزائه فما جاز على البعض جاز على الكل ولا امان لكم من ان ينقلب
جميع اجزاء القديم شياطين وابالسة وهذا ظاهر الفساد اذ لو جاز هذا لجاز
انقلاب جميع الشياطين والاجسام القبيحة الهة قديمة وكل ذلك خارج عن قضية
العقول وما قالوا من استحالة ايجاد الحكيم الشرور والقبائح لكون ذلك كله
سفها فهو ممنوع الى ان يقال لهم لم قلتم هذا ومن اين علمتم ابدليل سمعي علمتم ام بدليل
عقلي فان ادعوا الدليل السمعي طلب منهم الدليل على قول من اسندوا القول اليه حجة

وان ادعوا الدليل
العقلي طولبوا بايراده

35

وان ادعوا الدليل العقلي طولبوا بايراده ثم نقول لهم اعرفتم بعقولكم ان ايجاد هذه الاشياء
سفه ام حكمة بكونه سفها لجهلكم بوجه الحكمة في ايجاد هذه الاشياء فان ادعوا انهم
عرفوا بعقولهم كونه سفها من ابتدائه العقل عرفهم ذلك ام بالاستدلال فان
قالوا عرفنا بالبديهة ظهرت مكابرتهم لان ارباب العقول السليمة لا يختلفون
في معرفة البديهيات ونحن جميع من ساعدنا في وحدانية الصانع لا نعرف هذا فان قالوا
انكم تعرفون ذلك وتجحدون قيل لهم ثم تنفصلون ممن قال لكم انكم تعرفون فساد قولكم
وصحة قول خصومكم بالبديهة غير انكم تعاندون وان قالوا عرفنا ذلك بالاستدلال
طولبوا باقامة الدليل فان قالوا انه في الشاهد كل من اوجد شرا فهو شرير ومن اوجد قبيحا
فهو سفيه قلنا ولم اذا كان الشاهد هكذا يكون في الغائب كذلك وبأي معنى تجمعون
بين الشاهد والغائب على ان هذا ممنوع ان في الشاهد يكون على ما تزعمون فان في الشاهد
من كان بفعله شرا قبيحا فهو شرير سفيه فاما من كان مفعوله كذلك فلا نسلم انه شرير
سفيه وفي المسائل ما هو شر وقبيح مفعول الله تعالى لا فعله وايجاده ثم في الشاهد
انما يكون الفعل سفها قبيحا شرا اذا لم يكن له عاقبة حميدة فاما ماله عاقبة حميدة فليس
شرا ولا سفها ولا قبيحا فلم قلتم ان ايجاد الله تعالى هذه الاشياء ليست له عاقبة حميدة
فان قالوا حكمنا بكون ايجاد هذه الاشياء سفها لانا لا نعرف فيه حكمة ولم نقف على
جهة الحكمة فيه فليس كل ما لا تعرفون لا يكون فان قالوا ظهرت مكابرتهم
وبان عنادهم وان قالوا قد يكون ما لا نعرف قيل لهم ما انكرتم ان لله تعالى
في ايجاد ذلك حكمة لا تبلغها افهامكم لانكم تعجزون عن الوقوف على جميع الحكم
البشرية فكيف تدعون الوقوف على جميع الحكم الربوبية ثم نقول لهم في ايجاد
هذه الاشياء حكمة من وجوه احدها ان الله تعالى لما خلق الخلق وامرهم ونهاهم ووعدهم
واوعدهم والوعد والترغيب بما لا نعلم لذته والايعاد بما لا نعلم المه غير مفيد فخلق
الضار والنافع ليصح الوعد والايعاد والترغيب والترهيب والله الموفق
والثاني انه خلق العالم مختلف الاجزاء متفاوت الانواع من متباين الاعيان
والاثار من نافع وضار ومتحرك وساكن وحار وبارد وخشن ولين وغير ذلك ليشهد
ذلك على كمال قدرته ونفاذ مشيئته وسلطانه اذ من فعله على حد واحد فهو كالمطبوع
المسخر

علي ذلك كالنار على التسخين والثلج على التبريد فيكون في خلقه المختلفات اقامة دلالة
كمال القدرة ونفاذ المشية وهذه غاية حميدة وكان في خلق الكل حكمة وكذا لما
اجتمعت هذه الاجسام المختلفة على الدلالة على ان لها صانعا حكيما لا يسع عاقلا
لا يخطرنا ذرا الا يخبر كانت هي مع اختلافها جنسا واحدا في الدلالة على صانعها
فكان في ذلك دليل كمال القدرة وتمام التدبير ونفاذ المشية حيث جعل
المتضادات او المختلفات بالجوهر متجانسا في الشهادة على ربوبيته
وحكمته وكمال قدرته والثالث انه خلق الاجسام الضارة والاوجاع والالام ليبتلي
بها الجبابرة والملوك ليعلموا انه لك ضعفهم ولا يغتروا بكثرة العدد والعتاد والجنود
والعساكر والاتباع والحواشي فيصير ذلك مبعثة لهم على المسارعة الى طاعته
ومزجرة عن الانهماك في معاصيه وداعيا الى افاضة العدل فيمن تحت ايديهم
من الرعايا وصادا لهم عن الجور والظلم على ما نزل بهم مما يكلهم من اصناف البلايا
والرابع انه خلق هذه الاشياء الضارة المستقذرة ليعرف منزلها تعالى منتهى
العالم عن ان يسمع شيئا او يحتاج الى شيء اذ من لك صفته لا يخرج فعله عما يسمع به
ويدفع به حاجته فكان في خلق هذه الاشياء اظهار غناه وتعاليه عن الحاجة
وورا هذه المعاني التي ساها معاني كثيرة ذكرها الشيخ الامام ابو منصور
الماتريدي رحمه الله في مسايل التعديل والتجوير من كتاب التوحيد اعرضنا عن
ذكرها واكتفينا بهذا العدد لئلا يؤدي الى التطويل مع حصول البغية و
المقصود بهذا القدر مع انا غير محتاجين الى بيان هذه الاشيا فانا اذا اقمنا
الدلالة على وحدانية الصانع وامتناع القول بالصانعين وعلى كون العالم
بجميع اجزائه محدثا ودلالته على منشيه وعلى كون منشيه حكيما لا يجهل
ولا يسفه ثبت كون خلق هذه الاشيا حكمة بضرورة هذه المقدمات فمتى
بعد ذلك جهل الخصوم بوجه الحكمة وذا لا يوجب خروجه عن الحكمة على ما
قررنا والله الموفق

الكلام في ابطال قول الثنوية

ثم ان طايفة تلقفوا من الدهرية استحالة حدوث شيء لا من شيء ومن المجوس خروج
احداث الافزاع والاهوال والالام والاوجاع والشرور والاجسام

الضارة

36

الضارة والاجساد المستقذرة المستخبثة من الحكمة فاثبتوا للعالم اصلين
قديمين كانا لم يزل متباينين فامتزجا فحصل العالم من امتزاجهما وهما النور
والظلمة ايضا فواجمع ما في العالم من الخيرات والمسرات الى النور وجمع ما فيه
من الشرور والهموم والاحزان والالام والافزاع الى الظلمة وافترقت هذه
الطايفة ثلث فرق واحدها المانوية والثانية الديصانية والثالثة المرقيونية

(في الهامش: تماني رجل يعاش بالصعر)

فاما المانوية فهم المنسوبون الى ماني ويقال لهم المنانية وهي نسبة على غير
قياس كما يقال لاصحاب عانان من اليهود عنانية ومذهبه ان العالم مركب
من اصلين قديمين احدهما النور والاخر الظلمة وهما جميعا حيان سميعان
بصيران وكل واحد منهما خمسة اجناس اربعة من ذلك ابدان وواحد
روح فاما ابدان النور فهي النور والنار والريح والماء وروحه النسيم
المتحرك في الابدان الاربعة وابدان الظلمة الحريق والظلمة والسموم
والضباب وروحه الدخان فامتزجت ابدان هذا بابدان ذلك وكذا
روحاهما فحصل العالم من الامتزاج واختلف هؤلاء في علة الامتزاج فزعم
بعضهم ان سبب الامتزاج كان من النور فامتزج بعض اجزائه ببعض
اجزائها فحدث من الامتزاج العالم وفي فوق العالم النور الخالص فهو ابدا
يسعى في تخليص ما احتبس من اجزائه في الظلمة فيستخلص شيئا فشيئا الى ان
لا يبقى منها شيء وتاتي الظلمة شيء فيعود الامر على ما كان قبل الامتزاج فيتمتع
اجزاء النور المتخلصة باتصالها بعالم النور الصرف وتنال ما فيه من اللذات
والمسرات فيستمتع بذلك وينسخ عما كان تنالها من الالام والشرور وتتاذى
الظلمة وتتاذى اجزاء الظلمة التي كانت مختلطة بالنور بالتحاقها بالظلمة
الخالصة بعدما كانت تنال الراحة واللذة باختلاطها بالنور وهذا هو
تفسير البعث والنشور وصورة الثواب والعقاب عندهم ولهم بدع واحاديث
وما في السموات والارض والجبال والبحار هذا يات كثيرة لا معنى
لاطالة الكتاب بذكرها اوردها ارباب المقالات في كتبهم والفرقة
الثانية الديصانية منهم وقولهم مثل قول المانوية في اصلين قديمين للعالم

(حواشٍ في الهامش:)
قال الفاسي في اليا المكسور ما قبلها اذا كانت رابعة وجهان الحذف وهو احسنهما والقلب كقولك قاضي وجاني وقاضوي وجانوي
الضباب ندى في الغبار وبالفارسية [illegible]
الظلمة وزعم بعضهم ان سبب الامتزاج كان من جهة [illegible]
اي بالتحاق اجزاء الظلمة المختلطة بالظلمة الخالصة
من اللذات والمسرات وصور العقاب تنال كل واحد منهما من الالام والشرور

ومنها النور والظلمة والخيرات كلها من النور والشرور والآفات من الظلمة إلا
أنهم يقولون النور كله جنس واحد وكذلك الظلمة والمانوية يجعلون كل
واحد منهما خمسة أجناس على ما مر وكذا عند الديصانية النور يفعل ما يفعل
باختياره والظلمة موات عاجزة تفعل ما تفعل من الشرور بطباعها والمانوية
يزعمون أن كل واحد منهما حي مختار يفعل ما يفعل باختياره وزعم هؤلاء
أن سبب الامتزاج كان من النور فإنه كان يتأذى بمجاورة الظلمة ومما
بينها وخشونتها فأراد دفعها فارتبك فيها ويزعمون أن النور ما دام في وثاق
الظلمة يفعل القبيح مضطرا وبعد الخلاص لا يفعل ذلك والفرقة الثالثة
المرقيونية منهم وهم يقولون بأصلين قديمين أحدهما النور والآخر الظلمة
ويقرون بأن ثم ثالثا سموه ليس بخير كالنور ولا بشرير كالظلمة وهو متوسط
بين النور والظلمة أسفل من النور وأعلى من الظلمة إذ من مذهبهم جميعا أن النور
كان في جهة العلو والظلمة كانت في جهة السفل وكل واحد منهما غير متناهي
من خمس جهات متناه من الجهة التي تلاقي بها صاحبه فالنور متناهي من جهة
السفل والظلمة متناهية من جهة العلو إلا أن عند المانوية والديصانية لم
يكن بينهما حائل في الأزل وكان كل واحد منهما يلاقي صاحبه بجهة وقالت المرقيونية
بل كان بينهما ثالث متوسط لم يكن خيرا ولا شريرا ويسمونه المعدل لتجرّبه
الظلمة قالوا على هذا المتوسط فمازجته ثم نتج العالم من ذلك المزاج ليتطيب
بذلك ويتلذذ به فلما رأى النور ذلك بعث روحا إلى هذا العالم وهو روح
الله وابنه عيسى فمن اتبعه ولم يقرب النساء ولا الزهومات أفلت من حبائل
الظلمة والزمهم يمكن أن يكون التباين معنى وراء المتباينين والامتزاج معنى وراء
الممتزج فلم يعدم عند الامتزاج معنى هو التباين ولا حدث معنى هو الامتزاج
وما المعنى من الدلالة على ثبوت الأعراض فهو دليل على كون التباين والامتزاج
معنيين وراء ذاتيهما وقد حدث الامتزاج في الحين وعرف حدوث التباين لقبوله
العدم فكانا معنيين حادثين والنور والظلمة لا يخلوان عنهما ولا يسبقانهما
وقد مر أن ما لم يسبق الحادث فهو حادث وكل دليل عرف به حدوث سائر الأجسام فذلك الدليل

ليس

موجود في جوهر من الجنس وقد سبق من الكلام ما يدل على جواز وجود الشيء لا من شيء وعلى
جواز إيجاد القبيح وكونه حكمة عند تعلق العاقبة الحميدة به على ما مر في إبطال كلام المجوس
ثم إنهم ناقضوا في القول بالامتزاج من وجوه أحدها أن الامتزاج بعد البينونة تغير وهو
يجر على القديم لما هو من أمارات الحدث وثبوت أمارات الحدث في القديم محال و
إثباته تناقض لما فيه من القول بالقدم والحدث معا والثاني أن فيه إيجاد شيء من لا
شيء وهو الامتزاج إذ هو معنى وراء الممتزج لكون الذات عندهم وقت التباين ولا امتزاج
ثم هو حدث لا من أصل إذ لا أصل للامتزاج حدث منه وهم ينكرون حدوث الشيء لا من
شيء وقد قالوا به فقد ناقضوا والثالث أن الأصلين لما كانا متباينين ثم امتزجا فقد
وجد من كل واحد من الأصلين فعلان متضادان وهما التباين والامتزاج وهم يقولون
باستحالة وجود المتضادين من جوهر واحد ولهذا أبوا وجود الخير والشر بفعل واحد
والرابع أنهم ألحقوا العجز بالنور حيث زعموا أنه لا يقدر على قهر عدوه واستنقاذ
أجزائه من وثاقه وكذا الأجزاء المحتبسة في وثاق الظلمة عاجزة عن التخلص عن قهر
عدوها وقبل الامتزاج كانت عاجزة عن دفع قهر الظلمة عن نفسها جاهلة بأسباب
الدفع والتخلص والعجز والجهل شر وأثبتوا للظلمة قدرة على النور وأسر أجزائه
والقدرة خير وهذا هدم أصلهم وإبطال قواعد مذهبهم والخامس أنهم يقولون
إن حركة النور علوية وحركة الظلام سفلية ثم قالوا بالامتزاج مع أنهم زعموا
أن النور كان أعلى والظلمة أسفل وعند تحرك الأعلى حركة علوية والأسفل
حركة سفلية يزدادان بعدا فيما بينهما لا الامتزاج فإذا لا امتزاج إلا بتنقل
العلوي أو نقل السفلي وكل ذلك عندهم محال فإذا أثبتوا الامتزاج مع هذا فقد
ناقضوا والسادس أنهم جعلوا الأصلين متضادين لأن التضاد عندهم في الجواهر
دون الأعراض فإنهم لا يقرون بثبوت الأعراض ويقولون إن من شأن
المتضادين التنافر والتباعد ثم أثبتوا الامتزاج الذي هو الائتلاف والتقارب
من غير سابقة قهر قاهر عليهما من نفسهما وطباعهما وهذا تناقض ظاهر والحمد لله
على التوفيق ثم تقابل لهم من رجال العلم في الجملة واعتقد دساعد دسلم الحق
هوام سطر فإن قالوا لمحق تندار وا بفحه مذهب جسمهم وبطلان مذهبهم

اي جزء الذي اعتقد لذلك اي جوهر ذلك الذات المعتقد اجوهر النور

وان قالوا هو مبطل بدليل انه ترك دينه الباطل ام خير فان قالوا هو خير فقد بان عنادهم وان
قالوا هو شر بين من المعتقد لذلك اجوهر النور ام جوهر الظلمة فان قالوا جوهر النور
فقد ناقضوا وتركوا مذهبهم وان قالوا جوهر الظلمة فقيل انتصور منه ان يعتقد الدين
الحق فان قالوا نعم فقد ناقضوا وان قالوا لا قيل فلم تناظرون خصمكم ولم تدعونه الى
دينكم وذلك غير متصور منه فاذا هذا منكم تكليف ما ليس في وسع المكلف ولا تتصور
لوجوده البتة وهذا مسلم سفه فوجد منكم على زعمكم اعتقاد الحق وهو خير وتكليف
ما لا تتصور لوجوده وهو شر فجا منكم الخير والشر امن جوهر النور اسم ام من جوهر
الظلمة فباي شيء اجابوا فقد ناقضوا وتركوا مذهبهم ويقال لهم هل واسم من انتقل من مذهبكم
الى غير مذهبكم وعلى القلب فان قالوا لا فقد كابروا وانكروا المحسوس وان قالوا نعم
فقد جوزوا من جوهر واحد اعتقاد الحق والباطل والحق خير والباطل شر
وهذا منهم ترك لمذهبهم والله المرشد ويقال لهم هل واسم من اذى آخر
بشتيمة او ضرب ثم جا واعتذر وقال شتمتك وضربتك وانا تائب اليك من ذلك
مقر بجنايتي عليك بما فعلت بك فان قالوا لا فقد عاندوا وكابروا وان قالوا
نعم قيل لهم من الجوهر الذي وجدت منه تلك الجناية اجوهر النور ام جوهر الظلمة
فان قالوا جوهر النور فقد اجازوا منه الظلم والجناية والايلام والايجاع
وهذا خلاف اصل لهم وان قالوا هو جوهر الظلمة قيل من الذي قال ظلمت
عليك وتبت اليك اجوهر النور هو ام جوهر الظلمة فان قالوا هو جوهر النور
فقد كذب لانه لم يظلم ولم يجن عليه واذا قال ظلمت وجنيت عليك فقد كذب وان
قالوا هو جوهر الظلمة فقد صدق لانه اخبر انه ظلم وجنى عليه وكان الامر على ما اخبر
والصدق خير فقد وجد من جوهر الظلمة الخير وهذا الفصل في نقض الاعتذار
وفيه هدم اصولهم وابطال قواعد دينهم والله الموفق وعلى هولاء اسولة
كثيرة ومطالبات لاهل الحق جمة وقد اطنب في الرد عليهم شيخنا ابو منصور الماتريدي
رحمه الله عليه الا انا اكتفينا بهذا القدر جريا منا على مقتضى شرطنا الاختصار والتجانب
عما فيه التعمق او التطويل وبالله المعونة والتوفيق ثم نقول للمرقيونية ما طبع
الثالث المعدل بين النور والظلمة فان قالوا هو خير كله فقد جعلوه من جنس النور فلا معنى

لاخراجه من حيز النور

38

من علة النور وان قالوا هو شر كله فقد جعلوه من جنس الظلمة فلا معنى لاخراجه
من علة الظلمة وان قالوا نفعل الخير والشر جميعا فقد ابطلوا اصلهم في قولهم
الغنية عن اثبات اصلين وبطل منهم ادعاء من حيث جاز الخير والشر من واحد
ثم يقال لهم الثالث المعدل اهو من جنس النور والظلمة جميعا او هو من جنس احدهما
او مخالف لهما جميعا فان قالوا هو من جنسهما فقد جعلوه نورا وظلمة معا وهو كال
وان قالوا هو من جنس احدهما قيل فكيف صار معدلا بينهما وهو ضد لذلك
الاخر ولو جاز ذا لجاز ان يكون الذي المعدل من جنسه معدلا وان قالوا هو
مخالف لهما فلم احتاج هو ايضا الى معدل بينه وبينهما لمخالفته اياهما وتضاده لهما
بل الى معدلين ليكون احدهما بينه وبين النور والاخر بينه وبين الظلمة ثم الكلام في
المعدلين الاخرين على هذا الترتيب وهذا واضح بحمد الله ومن العجب ان هولاء الفلاسفة
مع قولهم ان اجزاء النور محبوسة في ثنايا الظلمة الظالمة وان النور يسعى بكل ما في طوقه
لتخليص تلك الاجزاء فلا يقدر على ذلك الا على العلل والقليل على التدريج وان
افضل ما يتقرب به الانسان الى النور الاعظم هو السعي في تخليص من الاجزاء
المحبوسة في الظلمة ثم يزعمون ان الارواح كلها في الحيوانات الارضية من
اجزاء النور صارت محبوسة في القوالب والابدان التي هي من اجزاء الظلمة ثم هم
مع هذه المقالة استحلفه الله تعالى نفارا عن القتل واراقة الدماء ويسمون كل من
ذبح ذبيحة من الحيوانات او انجاب التقرب بالقرابين من الانبيا عليهم السلام
كموسى ورسولنا صلوات الله عليهما الى انه مخوف الباطن لا معرفة النور
وهذه منهم مناقضة ظاهرة وجهالة فاحشة فان اولى الناس بالقول باباحة القتل
والتقرب بذبح البهائم هم لما فيه من تخليص اجزاء النور عن دنا الظلمة وازاحتها
عما الجمها من اذى نتن رائحة الظلمة وخشونة بيتها اياها بل قياد مذهبهم
يوجب ان لا يتقرب احد الى النور الصافي بقربة هي اعظم من اراقة دم نفسه لما فيه
من تخليص روحه عن الثالث الظلماني والحاقها بما يجانسها من العالم النوراني
فيما فيه من لاجتنان الى نفسه من التخلص عن المحن والمصائب واصناف الهموم
والنوائب التي تنوبه في هذا العالم وهذا مما لا خفاء بشاهده على لبيب ثم مع انا نرى

أنّ الحيات والعقارب وجميع دواب السموم جميع فسادها وشرها في العالم من قرار وأحيها
دون إحسادها إذ هي بعد زوال أزواجها عنها تندفع مضرتها وتسقط مادة شرها ولا يعود
لإحسادها على الإنسان إلى الحيوانات وتساويها إياها والدبيب إليها للنهش و
اللدغ بها وإنما كان ذلك بما فيها من الأرواح التي هي من أجزاء النور ... بما فيها من
الأبدان التي هي من أجزاء الظلمة مع هذا كله يزعمون أن الأرواح من أجزاء النور والخير
والعوالم من أجزاء الظلمة الشريرة وهذا هو غاية الغباوة ونهاية الحماقة وشبهتهم التي
يتسلّقون بها على أرباب الديانات في إباحة الذبح والتقرب بالقرابين تندفع بهذا ثم نقول
لهم أتزعمون أن القتل قبيح لعينه أم لمعنى فيه فإن قالوا هو قبيح لعينه قلنا هذا ممنوع فإن
قالوا نفر عنه العقول السليمة قلنا ليس كذلك بل نفر عنه الطبائع السخيفة والعقول
الضعيفة لما يقرر حلول لمائه نفسها فنفر عنه طبيعته ولهذا يشهد ذلك على طبيعة
من اعتقد ذلك عادة والطبيعة هي التي يشهد عليها الاعتقاد حتى يصير منا لما
بما كان يشهد عنه من الاعتقاد فأما ما استقبحه العقل لذاته فلا يختلف ذلك والسنة
إذ هو يرى الأشياء بحقائقها لا الطبيعة ثم نقول أرأيتم لو أن نفسا ناعظما دخل بلده
فيها خلق كثير أو أسد ضاريا اقتحم مدينة من المدائن وجعل يقتل الناس يمينا وشمالا
ولو كان بحال لو لم يقتل لأتى على جميع أهل البلد أكان قتل الثعبان والأسد من أقبح
الخلق مستحسنا أم لا فإن قالوا لا أظهرت مكابرتهم وإن قالوا نعم عرف أن القتل ليس بقبيح
لعينه أو حسن مع وجود عينه وكذا هذه المطالبة في قتل اللصوص وقطاع الطريق
الذين قتلهم سبب إصلاح العالم وسكون لدهماء الناس وأمن عن إثارة الفتنة ثم إذا ظهر [أنّ] عينه أنه
ليس بقبيح ولو قبح إنما قبح لما أن القاتل لا ولاية له على المقتول أو لا ملك له فيه أو منعه
من له الخلق والأمر عن قتله والله تعالى له الملك في الأشياء بأجمعها يتصرف فيها كيف يشاء بحظر
أتلافها تارة ويبيح ذلك أخرى على ما قدر ما يعلم فيه من الحكمة إلا لا دافع لقضائه ولا
معارض لمشيئته ثم بعد ما ثبت أن القتل ليس بقبيح لذاته بل لو قبح لقبح بانضمام قرينة
إليه وما هذا سبيله حسن بانضمام قرينة مستحسنة إليه على ما قررنا في قتل الثعبان والأسد
تعالى ليصح ما أنكرتم أن قتل هذه الحيوانات لم لا يكون مستقبحا في بعض الأحوال فيجوز إباحته
ويصير مستحسنا لانضمام قرينة إليه فيجوز إيجابه فإن قالوا لو انضم إليه القرينة

لعرفناها

39

لعرفناها قلنا لهم أو كلّ ما لا تعرفون ليس بموجود فإن قالوا نعم ظهرت مكابرتهم وإن
قالوا لا بطلت شبهتهم وبالله التوفيق والعصمة ثم يقال لهم إن الحسن الذي جعل عند البشر
من جملة الحيوانات هو الغنم ومن المعلوم الذي لا ريب فيه أن هذا الحسن لو خلا عن قيام الآدمي
بأنواع أسباب الهلاك عنه وإيصال ما فيه منفعته ومصلحته إليه لتلف الكل ولفني
الجنس بأجمعه لتسلط الذئاب والأسود وجميع أنواع السباع عليه ولا امتناع له
لا بالقوائم ولا بالجناح وليس معه آلة الدفاع والجراب فيمزقه السباع في أوحى مدة
وأسرع وقت وكذا من طبع هذا الجنس أن راعيها لو تعد عنها في المفاوز والصحاري
لبقيت رافعة رؤوسها إلى السما منحرفة عن كل صوب فاترة عن كل ... ولا ... ولا ...
إلى أن تتلف جوعا وعطشا وإذا كان الأمر كذلك فلو لم يبح للآدمي الانتفاع بها وتناول
لحومها لما قام بالدفع عنها والحفظ لها فيتلف الكل وينقطع الجنس وكان في إباحة التناول
إبقاء الجنس وفي الحظر إهلاكه فمن لم يبح إتلاف البعض ليصير ذلك طريقا إلى فناء الكل
فلا علاج لجهله وحمقه ثم التعرض بالفراس كان ذلك بطريق الفدا عن نفسه إذ
لله تعالى على كل أحد من خلقه نعمة الإيجاد فشكره يكون بإعدام نفسه طلبا لمرضاته
كما كان شكر نعمة المال أداء نعمته عن نفسه وشكر نعمة المنكح والمأكل والمشرب
الامتناع عنها بالصوم إلا أن كل واحد منهم لو تلف نفسه شكرا لنعمة الوجود لانقطع نسل
البشر وتفانى الخلق وارتفع الحسن المقصود من الخلائق فاكتفى الصانع بكمال حكمته بفدية يفديها
عن نفسه كما في حق الذبيح عليه السلام ثم هذا كله منا تبرع إذ لا حاجة بنا إلى شيء من هذا فإنا إذا
بينا بالدليل حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وحكمته وثبوت الرسالة وعصمة
الرسول ثبت بهذه المقدمات الصادقة أن جميع ما بيّنه الرسول حق وصدق وفيه حكمة
بليغة وإن قصرت عقولنا وعجزت أفهامنا عن الوقوف على جهة الحكمة فمن تكلم مع
المجوس أو الثنوية ينبغي أن يتكلم على هذا الوجه فإنه أقطع لشغب الخصوم والله

الكلام في أن الباري جل وعلا قديم

وإذا ثبت حدوث
العالم وثبوت الصانع علمنا أنه قديم إذ لو لم يكن قديما لكان محدثا لما مر أن لا واسطة
بينهما ولو كان محدثا لافتقر إلى محدث وكذا الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى وصار حدوث
العالم ووجوده متعلقا بما لا يتناهى وما لا يتناهى لا يتصور ثبوته فإذا لا يتصور ثبوت

العالم

وجد ثه ونحن نشاهده ناما ونعرف كونه حادثا بالدليل دلّ ان وجوده وبقاءه لم يتعلق
بما لا نشاهده وبدل ان موجده لا يوافقه في صفة الحدوث فيكون قديما ضرورة

الكلام في نفي كون الباري عرضا

واذا ثبت ان العالم له صانع وثبت انه
واحد قديم فبعد ذلك ينبغي ان نبحث ونتأمل ان ذاته هل هو عرض أم ليس بعرض فبحثنا
وتأملنا في العرض فوجدناه استحق اسم العرض لاستحالة بقائه اذ العارض في اللغة هو
ما لا يدوم يقال عرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ويقال هذه الحالة ليست باصلية في
كذا بل هي عارضة له اي هي امر لا دوام له ولهذا سمي السحاب عارضا على ما بيّنا ثم رأينا اشياء
لا بقاء لها فسميناها اعراضا فاذا العرض ما يستحيل بقاؤه في عرف المتكلمين وهذا الاسم
له ماخوذ من الدلالة اللغوية ثم وجدنا لكل عرض له وصف لازم لا يزايله ويستحيل
وجوده عن موصوف به وهو كونه مما يستحيل قيامه بذاته ويفتقر الى قائم بذاته
يقوم به ثم هو ما كان عرضا لكونه غير قائم بذاته اذ ليس فيه ما ينبئ عن معنى كونه
عرضا في اللغة بل كان عرضا لاستحالة بقائه وظنت المعتزلة والكرامية حين رأوا
كل عرض غير قائم بذاته في الشاهد انه كان عرضا لهذا الوصف ثم تفرع لهما عن هذا
الاتفاق المبني على الخيال مذهبان باطلان اذ الباطل لا ينتج الا الباطل فاما المعتزلة
فانهم زعموا ان الله تعالى لو كانت له صفات ازلية كالحيوة والعلم والقدرة لكانت
اعراضا لاستحالة قيام هذه الصفات بانفسها وقيام العرض بذات الله تعالى محال
واذا وجود الاعراض في الازل ممتنع فاذا لا صفة لله تعالى اذ لو كانت لكانت
عرضا واما الكرامية فانهم لما عرفوا ثبوت هذه الصفات لله تعالى بالدليل
الضروري وعلموا انها لا تقوم بذواتها بل تقوم بذات الله تعالى سمّوها
اعراضا لوجود ما كان العرض لاجله عرضا في الشاهد وكلا المذهبين فاسد
فان العرض في الشاهد كان عرضا لاستحالة بقائه لانه هو المعنى الذي ينبئ عن
المعنى اللغوي لا لاستحالة قيامه بذاته اذ لا دلالة في اللغة تدل على ان ما لا
قيام له بذاته يسمى عرضا واذا ثبت ان الامر على ما بيّنا لم تكن صفات الله تعالى
اعراضا ولم يلزمنا باثبات الصفات لله تعالى اثبات الاعراض في الازل ولا
القول بقيام الاعراض بذات الله تعالى واذا تقرر هذا ثم تأملنا فعلمنا
ان المعنى الذي
لاجله كان العرض

الذي لاجله كان العرض عرضا وهو استحالة البقاء مستحيل على الباري جل اسمه اذ القول بقدم
ما لا بقاء له محال بل هو كالبوجد يتعدم في الثاني من حال وجوده وعلمنا ان ما هو من لوازم
العرض وهو استحالة قيامه بذاته وافتقاره الى محل يقوم به محال ثبوته فيمن تولى انشاء
العالم اذ قيام الفعل بما لا قيام له بذاته محال ولذلك الفعل المحكم المتقن لا يتأتى الا من حي
قادر عالم واتصاف ما لا قيام له بذاته بكونه عالما قادرا حيا محال وكذا افتقار القديم
الى المحل محال اذ شرط القدم الاستغناء في الوجود عن غيره وكذا القول بتقدم
المكان محال لقيام دليل حدوث ما سوى الله تعالى ووجود العرض بلا محل يقوم به
محال فاذا علمنا بالوقوف على هذه المقدمات الصادقة ان الباري جل وعلا ليس بعرض
ويستحيل وصفه به والله الموفق

الكلام في ابطال قول من يقول ان الباري تعالى جوهر

واذا ثبت استحالة كون الباري عرضا فبعد ذلك تأملنا فوجدنا الموجود في الشاهد
ينقسم الى ما يستحيل بقاؤه ويمتنع قيامه بذاته وهو العرض والى ما لا يستحيل بقاؤه ولا
يمتنع قيامه بذاته وهو العين واستحالة كونه عرضا لما مر فعلمنا ضرورة استحالة
اتصافه بكونه عرضا انه باق غير مفتقر الى مكان ثم رأينا ان ما وراء العرض في الشاهد
هو العين وهو ينقسم الى غير مركب وهو المسمى عند المتكلمين جوهرا والى مركب
وهو المسمى جسما فتأملنا انه هل يوصف بكونه جوهرا ام لا فوجدنا اتصافه
بكونه جوهرا محالا ممتنعا وزعمت النصارى انه تعالى جوهر ولم يساعدهم
احد من اهل قبلتنا الا ابن كرام فان الاسفرايني ذكر في باب فضائح الكرامية
من كتابه المسمى بتحرير المعتزلة ان ابن كرام ذكر في كتابه الملقب بعذاب القبر ووصف الله
انه احدي الذات احدي الجوهر وهذا من ابن كرام خروج عن اجماع المسلمين
والتحاق بالنصارى وشبهة النصارى في ذلك ان الجوهر في الشاهد كان جوهرا لانه
كان قائما بالذات وهذا حد صحيح لاطراده وانعكاسه لان كل جوهر في الشاهد
جوهر واذا كان كذلك ثبت تعلق كونه جوهرا بكونه قائما بالذات وكان كونه قائما
بالذات علة لاتصافه بكونه جوهرا اذ بهذا يمتاز وصف العلة عن وصف الوجود
اعني ان ما يمر من الاوصاف في الانفكاك بينه وبين الموصوف لا يكون حدا ولا علة
لكونه متصفا به وما لا يمر الانفكاك يكون حدا وعلة لكونه متصفا به الا ترى ان كونه
جسما

قائم بالذات وكل قائم بالذات في الشاهد صح

تعلق الانفكاك بينهما فيسأل الجوهر جوهرا لكونه قائما بالذات صح

لما انفك عن كونه فاعلا لاستحالة كون الاجسام الجمادية فاعلة لم يكن كونه فاعلا علة
لكونه جسما فلم يكن من ضرورة ثبوت كون الذات فاعلا ان يكون جسما وكون الجسم متحركا
لما كان لا ينفك عن قيام الحركة به فانه يستحيل متحرك لم تقم به الحركة وقيام حركة بما ليس بمتحرك
لما كان قيام الحركة به علة لكونه متحركا وكذا لا ينفك الحد عن المحدود والمحدود عن
الحد محال واذا ثبت هذا التفاصيل بعد ذلك كان من ضرورة ثبوت احدهما ثبوت
الاخر في الشاهد والغائب جميعا قيام الحركة به ومن ضرورة ثبوت قيام حركة بذات ان يكون
متحركا وكذا فيما نحن فيه لما تعلق كونه جوهرا بكونه قائما بالذات وكونه قائما بالذات بكونه
بالجوهر تعلقا بلا انفكاك عرف ان تعلق ما بينهما تعلق العلة بالمعلول وكونه قائما بالذات
حد للجوهر يستحيل ثبوت احدهما بدون الاخر في الشاهد والغائب جميعا واذا ثبت ان
الغائب قائم بالذات ثبت ضرورة انه جوهر هذا كما انكم تثبتون للباري تعالى علما
ضرورة اتصافه بكونه عالما وكذا في جميع الصفات بهذا الطريق وكذا هذا والله الموفق
ومما يتعلقون به ان الله تعالى موجود والموجود اما ان يكون عرضا واما ان
يكون [جوهرا] والله تعالى ليس بعرض لما كان موجودا الان الموجود ينقسم الى قسمين وما
انقسم الى قسمين فما خرج عن قسميه جميعا لا يكون من جملته فلو خرج الباري جل جلاله
عن القسمين جميعا لما كان موجودا ويقولون ايضا انه تعالى فاعل وما يحدث منه الفعل
فهو جوهر وما يستحيل منه الفعل فهو عرض وقد تحقق من الله تعالى الفعل فكان جوهرا
وحجتنا ان الجوهر في اللغة عبارة عن الاصل يقال لمن اشتهر بالاحسان من
ابائه الشرف والسيادة فلان يجري في الاحسان على شاكلة جوهره الشريف ومعدن
حسبه العالي المنيف ويقال للثوب اذا كان محكم الصنعة جيد الاصل انه ثوب
جوهري فعلى هذا سموا ما لا يتجزى من اجزاء الجسم جوهرا لكون البسائط التي تركب
منها المركبات جارية مجرى الاصول لها لا يعنون به انه اصل العدم كما يذهب
اليه اهل الدهر بل يريدون ان كل متركب تقدر في الوهم انه من الافراد تركب
فكون الافراد اذا اصولا واركانا في المركبات لتصور الافراد بدون التركب
واستحالة المركبات بدون الافراد التي تركبت منها والله سبحانه وتعالى
يستحيل تركبه الى غيره ليصير جسما فلم يكن اصلا يتركب منه الجسم فلم يكن جوهرا
متركبا

كالحركة مع المتحرك فان قيام حركة في الشاهد بما ليس بمتحرك لما كان محالا وكذا ثبوت متحرك لم تقم به الحركة كان من ضرورة ثبوت متحرك في الشاهد والغائب جميعا صح

دعوى صح

وما ادعوا ان الجوهر اسم للقائم بالذات وكان كونه قائما بالذات حدا له [لا] ممنوعة
فاما ما ادعوا من صحة الاطراد والانعكاس في الشاهد فعلنا لهم كما يدور الجوهر مع
القيام بالذات طردا وعكسا ووجودا وعدما فكذا يدور مع كونه اصلا يتركب منه الاجسام
فلم كان جعلكم القائم بالذات حدا له اولى من جعل خصومكم كونه اصلا حدا له والاسم
المدعو حيث يريدون تعديه الاسم الى الغائب يتعدى الوصف بانه القائم بالذات
وخصومكم يمنعون لكم عن ذلك ثم يقال لهم اليس ان في الشاهد كل جوهر قابل للعرض وكل
ما هو قابل للعرض جوهر فلا بد من بلى قيل اتجعلون كونه قابلا للعرض حدا له لدورانه
معه وجودا وعدما وطردا وعكسا فان قالوا نعم تركوا اصولهم فانهم يقولون بانه تعالى ليس
بقابل للاعراض وان قالوا لا ابطلوا دليلهم ثم يقال لهم ما تنكرون على من يقول ان الله تعالى
ليس بجوهر لان حد الجوهر انه قابل للاعراض ويستدل على صحة حده بالطرد والعكس
والدوران وجودا وعدما فان قبلوا ذلك تركوا مذهبهم وان لم يقبلوا ابطلوا
دليلهم ويقال لهم لما كانت الجوهرية تدور مع القيام بالذات وجودا وعدما وكذا
كونه اصلا للاشياء ثم ليس في لفظة الجوهر ما ينبئ عن القيام بالذات وفيه ما ينبئ
عن كونه اصلا كان جعله جوهرا لكونه اصلا اولى من جعله جوهرا لكونه قائما بالذات
اذ الاطلاق اسم معنوي على محل وجد فيه ذلك المعنى لن يكون الا لذلك المعنى ومن
ادعى اطلاقه عليه لا لذلك المعنى بل لامر اخر كان مخطئا في دعواه كمن ادعى ان ما قامت
به الحركة لم يسم متحركا لا لقيام الحركة به بل لوجوده او لقيامه بالذات كان مخطئا
في دعواه وكذا في الاسود والابيض والمجتمع والمفترق وغير ذلك من الصفات فكذا
هذا وحاصل هذا ان كل معنيين تعلق احدهما بالاخر تعلقا لا انفكاك بينهما ويدور معه وجودا
وعدما لا يوجب تعلقه به تعلق العلة بالمعلول ولا يوجب تعدي احدهما الى
الغائب تعدية الاخر على الاطلاق بل بشرط اضافته الى معنى اخر فاما ما لم
يستحيل اضافته الى معنى اخر فلم نعلم ان تعلق احدهما بالاخر تعلق العلة بالمعلول
ولهذا لم نجعل قولنا القابل للاعراض حدا للجوهر على ما قررنا وان وجد الدوران
لانه لا يمكن ان يضاف كونه جوهرا الى معنى اخر وراء كونه قابلا للاعراض ونجعل تعلق
قيام الحركة بمحل بالاتصاف بالمحل متحركا تعلق العلة بالمعلول لاستحالة اضافة كونه متحركا
الى معنى اخر

ان يقولوا صح
ثم يقال صح
استحالة صح
عني انه اذا كان الموصوف واحدا ووصفان كل واحد منهما يدور مع الموصوف وجودا وعدما
[illegible] صح

سوى قيام الحركة وفيما نحن فيه لا يستحيل اضافته كونه جوهرا الى معنى سوى القيام بالذات
وهو كونه اصلا بل وجبت الاضافة اليه لما مر من الدلالة اللغوية على ذلك فلم يجز اضافته
فيها الى كونه قائما بالذات وهذا الجواب مما لا يمكن المعول عليه على اصول المعتزلة لانهم يجعلون
حد العرض ما يستحيل بقاؤه سببه وان لم يكن في لفظ العرض ما يدل عليه ولم يجعلوا حده ما
يستحيل الدوام عليه وان كانت لفظة العرض من حيث اللغة منبئة عنه فكذا النصارى
يجعلون هكذا في حد الجوهر والله الموفق وقولهم ان الموجود في الشاهد اما ان يكون
عرضا واما ان يكون جوهرا والله تعالى موجود وليس بعرض فيكون جوهرا كلام فاسد لان
الجوهر في الشاهد ما كان جوهرا لانه ليس بعرض بل كان جوهرا لانه اصل يتركب منه
الجسم فلم يكن جوهرا ولهذا لم يكن العرض جوهرا لانه ليس باصل يتركب منه الجسم والله
تعالى يستحيل عليه كونه اصلا يتركب منه الجسم فلم يكن جوهرا وليس من ضرورة كونه موجودا
كونه جوهرا لان العرض موجود وليس بجوهر وكذا العرض لم يكن عرضا لانه موجود لان
الجوهر موجود وليس بعرض بل كان عرضا لاستحالة دوامه وبقائه والله تعالى لا يستحيل عليه الدوام
بل هو واجب البقا فلم يكن عرضا ولهذا لم يكن الجوهر عرضا لانه ليس يستحيل البقا وتحديد
الموجود بانه جوهر او عرض فاسد لانه تحديد بتقسيم وهو فاسد لان جمع الوصفين جميعا
في محل محال اذ يستحيل موجود هو جوهر وعرض واثبات كل وصف في محل على حدة ليس
بجامع ومن شرط صحة الحد ان يكون جامعا على ما مر في ابطال كلام الجبائي في تحديده العلم
انه اعتقاد الشي على ما هو به عن ضرورة او دليل وهذا الجواب مما لا يستمر الا على اصول
اهل الحق فاما المعتزلة المجوزون التحديد بالتقسيم فلا يمكنهم الخروج عن الزام
النصارى والله الموفق وقولهم ان الله تعالى فاعل وكل فاعل في الشاهد جوهر قلنا وكل فاعل
في الشاهد جسم فاما ان تثبتوا جوهرا غير مركب بعين فعلا فان التزموا جعلوا الله تعالى
جسما وهو خلاف مذهبهم وان لم يلتزموا ابطلوا دليلهم وكذا كل فاعل في الشاهد لحم
ودم وكل فاعل محدث وذو مساحة فان استووا ذلك في الغائب لكونه فاعلا تركوا مذهبهم
وان لم يثبتوا ابطلوا دليلهم ثم نقول لم يكن الجوهر في الشاهد جوهرا لانه فاعل بدليل ان
الجماد والموات جوهر وليس بفاعل بل كان جوهرا لكونه اصلا يتركب منه الاجسام
وهذا المعنى لا يتعدى الى الغائب فلم يكن جوهرا ثم ان هولاء الحمقى يزعمون ان الله تعالى

جوهر واحد

٤٢

جوهر واحد ثلثة اقانيم والاقنوم الصفة عندهم فيكون معناه انه جوهر واحد
ثلث صفات ويفسرون ذلك انه ذات وعلم وحيوة ويسمون الذات ابا والعلم ابنا
والحيوة روحا ويقولون بلسانهم اليونانية آبا ابنا روحا قدسا يعنون به الاب والابن
وروح القدس وهذه جهالة متناقضة حيث يجعلون الواحد ثلثة والثلثة واحدا
وكذا يجعلون الذات صفة ويعدونه في الصفات وكذا يجعلون الذات ابا والصفة
ابنا له وكذا يجعلون الاب والابن قديمين ولا بد من تقدم الاب على الابن وتاخر عنه
ولو جاز هذا مع ارتفاع التقدم والتاخر جاز القلب فيجعل الذات ابنا والعلم ابا وكذا
يقتصرون على هاتين الصفتين مع الذات وهو جهل اذ لا بد من اثبات صفة البقا و
السمع والبصر والقدرة والارادة اذ البقا معنى ورا الذات والسمع والبصر معنيان ورا
العلم والقدرة والارادة معنيان ورا الحيوة وقولهم القدرة من جملة الحيوة فاسد لوجود
الحيوة بلا قدرة ولتزايد القدرة وامتناع ذلك على الحيوة وكذا قولهم ان السمع والبصر
من جملة العلم خطا لانهما معنيان ورا العلم على ما نقرر ذلك في مسئلة الروية
ان شا الله تعالى فعلى هذا ينبغي ان يقولوا انه ثمانية اقانيم ولم يقتصروا على الثلثة
ثم نقول لهم اتزعمون ان الحيوة والعلم معنيان ورا الذات ام تزعمون انهما
راجعان الى الذات فصار ذا جوهر واحد اقنوم واحد وان قالوا انهما معنيان
ورا الذات قيل لهم قولوا انه جوهر واحد وله اقنومان ولا تقولوا ثلثة اقانيم
ثم قيل لهم اذا كان الجوهر الذي هو الذات من جملة الاقانيم وهي الصفات
ثمن الموصوف به فان قالوا شي ورا الذات فقد جعلوا الذات صفة لموصوف واذا الله
تعالى هو الموصوف لا هذا الجوهر الذي هو صفة لغيره وان قالوا هو الذات بعينه
فقد جعلوا الذات صفة لنفسه موصوفا له فاذا هو صفة صفته وموصوف موصوفه
وان قالوا هو صفة ولا موصوف له فقد اثبتوا صفة لا لموصوف وهو باطل خارج عن
قضية العقول وقد اطنب ائمة اهل الاسلام في ايضاح مناقضاتهم وابطال ذلك
كله على وجه يشفي المنصف بالوقوف عليها على التهافت القوم ، وهو الكافر ولا
وجه الى ذكر ذلك في كتابنا المبني على الايجاز فاكتفينا بهذا القدر والله الموفق

الكلام في ابطال قول المجسمة وان ثبت بما مر ذكره ان صانع العالم ليس بعرض
ولا جوهر

ولا جوهر فيجب بعد ذلك أن نصرف العناية إلى أن نعرف أنه هل يوصف بأنه جسم فصرفنا العناية وتأملنا في ذلك فعرفنا استحالة اتصافه تعالى بكونه جسمًا وذلك لأن المؤتلف أو ما له الأبعاد الثلثة على ما تقدم ذكره هو الجسم وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وخالفنا في ذلك طوائف كثيرة من اليهود وغلاة الروافض والمشبهة والكرامية وحاصل الاختلاف واقع بيننا وبين طائفتين طائفة تخالفنا في الاسم والمعنى ويزعمون أنه تعالى متركب متبعض متجزي وهم أكثر أصناف اليهود فإنهم يزعمون أنه تعالى جسم متركب على صورة الآدمي وهو على صورة شيخ أشمط الرأس واللحية وكثير من الروافض كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وداود الجواربي فإن بعض هؤلاء كانوا يقولون إنه على صورة الآدمي حتى قال بعضهم إن له شعرًا أسود من نور أسود وبعضهم قالوا هو على صورة غلام أمرد له شعر جعد قطط فأما هشام بن الحكم فالمحكي عنه أنه قال إنه كالسبيكة الصافية يتلألأ وروي عنه أنه قال هو سبعة أشبار بشبر نفسه وحكي عنه أنه قيل له أهو أكبر أم هذا الجبل وأشير إلى جبل كان بقربه فقال لا بل الجبل أعظم منه وحكى الجاحظ عنه في كتاب الرد على المشبهة أنه أسقط في سنة واحدة الله تعالى إلى جميع أقوال وذهب إلى مثل مذهب هؤلاء في التجسيم والتشبيه مقاتل بن سليمان صاحب التفسير هؤلاء كلهم يخالفوننا في اللفظ والمعنى والطائفة الثانية هم الكرامية فهم يخالفوننا في الاسم فيقولون إنه جسم ويباعدون في الظاهر في المعنى فيقولون لا نعني بقولنا إنه جسم أنه متبعض متجزي متركب بل نريد به القائم بالذات وحكي عن هشام بن الحكم أنه كان يقول الجسم عبارة عن الموجود وكان الخلاف بيننا وبينهم في العبارة وظني أن المتأخرين من الكرامية هم الذين يتبرأون عن إثبات التركيب لما ظهر لهم من فساد ذلك فأما أوائلهم فقد كانوا يثبتون ذلك لأن الرواية عنهم ظاهرة أنه مماس للعرش ولا شك أن العرش جسم متركب متبعض متجزي لا يماس بجميع صفحته العليا إلا الجسم المتركب فلا في كل جزء منه جزوًا منه ويتكلم مع كل واحد من الفريقين بما يحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون

فصل أما المخالفون لنا في الاسم والمعنى فإنهم يتعلقون بظواهر الآيات والأحاديث من نحو قوله تعالى خلقت بيدي ولتصنع على عيني والسموات مطويات

يمينه يا حسرتا على ما فرطت

السبيكة ... [illegible]

٤٣ يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الله نور السموات والأرض والمروي أنه خلق آدم على صورته وأن الجبار يضع قدمه في النار وأنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه وأن الصدقة تقع في كف الرحمن فيربيها كما يربي أحدكم فلوه في أمثال لهذا كثيرة ويتعلقون أيضًا بما تراءى لهم أنه دليل معقول من ذلك أنه حي سميع بصير عالم وكل حي سميع بصير عالم في الشاهد جسم ويستحيل اتصاف ما ليس بجسم بهذه الأوصاف وما يستحيل في الشاهد يستحيل في الغائب ألا ترى أنه لما استحال في الشاهد أن يكون ما ليس بحي عالمًا قادرًا فاعلًا استحال مثله في الغائب فكذا هاهنا لما استحال ثبوت هذه الأوصاف لما ليس بجسم في الشاهد استحال في الغائب على أنه تقرر في بداية عقول العوام استحالة اتصاف ما ليس بجسم بهذه الصفات حتى إن مخبرًا لو أخبر أنه رأى حيًا سميعًا بصيرًا لم يشك أحد أنه كان جسمًا ولا يشتغل بالسؤال أنه كان جسمًا أو غير جسم استغناء بما علم ببديهة عقله بكونه جسمًا وما هذا سبيله ليس إثبات مثله ممكنًا لا في الشاهد ولا في الغائب ولأنه تعالى ليس بعرض ولا جوهر لما مر فلو لم يكن جسمًا لالتحق بالعدم لانحصار الموجودات على هذه الأقسام الثلثة أعني أنها أعراض وجواهر وأجسام ولا يعقل موجود خارج عن هذه الأقسام فلو خرج عن كونه عرضًا وجوهرًا لم يبق إلى إثباته طريق وكان القول بإخراجه عن هذه الأقسام قولًا بعدمه وأما أهل الحق فإنهم يقولون بأن القول بأن الله تعالى جسم مؤتلف متبعض متجزي يؤدي إلى القول بقدم العالم أو القول بحدوث الباري والقول بحدوث الباري للعالم ويؤدي أيضًا إلى إبطال دليل التوحيد وكل ذلك باطل فكان القول بالتجسيم باطلًا أما الأول وهو أنه يؤدي إلى القول بقدم العالم أو حدوث الصانع فتقريره من وجهين أحدهما أنه تعالى لو كان جسمًا مؤتلفًا له أبعاض وأجزاء أما إن كان متناهيًا وأما إن لم يكن متناهيًا ولا وجه إلى القول بعدم التناهي لأن كل جزء منه متناهي الذات وخروجه بما اجتمع من الأجزاء المتناهية عن التناهي في الذات محال ولو جاز ذا لجاز كون العالم غير متناهٍ من جميع الجهات كما يزعم أهل الدهر وذلك باطل ولأنه لابد من القول بالتناهي إذ لو جاز العالم لا في ذاته

أي إن كان حيًا سميعًا بصيرًا دون الجسم ذاك لتبين ثبات لا في الشاهد ولا في الغايب

ذات

خروجه عن كونه

جل وعلا والقول بحدوث الصانع للعالم

خروج
أي لو جاز المجتمع عن الجزء المتناهية عن التناهي لجاز أن يخرج العالم عن التناهي أيضًا لأن أجسام العالم مجتمع من أجزاء متناهية

شيء هو بذاته من العالم بجهة من الجهات ضرورة استحالة كون الباري حالاً وعلا مدّاخلاً
جميع اجزاء العالم واذا ثبت تناهيه ثبت كونه على قدر مخصوص مع كون غيره من
الاقدار ممكناً وبالقوة في الجواز واختصاص احد الجائزين لن يثبت الا بمخصص اذ لا مزية
له بذاته على ما يساويه في الجواز والتقرير الثاني ان ما كان متبعضاً
متجزياً لا بد من ان يكون طويلاً او عريضاً او طويلاً عريضاً وهو المسطح او طويلاً
عريضاً عميقاً وهو المكعب ثم اذا كان كذلك لا بد ان يكون مدوراً او مثلثاً
او مربعاً او مخمساً او مسدساً او مسبعاً او مثمناً او غير ذلك مما يطول ذكره بعد
ذلك اما ان يكون على هذه الاشكال اجمع فيكون مدوراً مثلثاً مربعاً الى آخر كل
واما ان يكون على شكل من هذه الاشكال ولا جائز ان يكون على الاشكال كلها
لما فيها من التنافي والتضاد ولو جاز ذلك في الغائب مع امتناعه في الشاهد
لجاز في الغائب اجتماع الحركة والسكون والسواد والبياض والاجتماع
والافتراق وحيث بطل هذا بطل الاول لاستوائهما في الاستحالة في الشاهد
فلم يبق الا انه على شكل من هذه الاشكال ومن هيئة من هذه الهيئات ولا مزية لما اختص
به على غيره مما يساويه من الاشكال في الجواز فبعد ذلك اما ان يقال ان ما
اختص بالثبوت من الاشكال الاخر اختص لا بتخصيص مخصص ولو جاز ذا لجاز
في العالم ولم يبق دليل حدوثه وافتقاره الى صانع احدثه وقد اقمنا الدلالة
على ابطاله وخصماؤنا في المسئلة ساعدونا على ذلك واما ان يقال بان اختص
بذلك بتخصيص مخصص ولو كان كذلك لكان محدثاً محلاً للحوادث وقدره العجز
وهو محال اذ لو كان محدثاً لكان له محدث وكذا الكلام في الثاني والثالث
الى ما لا نهاية والقول ببطلان ذلك قد مر فيه ان القول بكونه جسماً يؤدي
الى القول بقدم العالم وتعطيل الصانع او الى القول بحدوث الصانع وذلك كله
وكل قول يؤدي الى المحال فهو محال ولا يقال ان عندكم اختص بكونه حياً
عالماً قادراً سميعاً بصيراً ولا يقال اختصاصه كان بتخصيص مخصص وكذا هنا
لانا نقول اختصاصه باحد الجائزين يكون لا بتخصيص مخصص وهذه
الصفات واجبة الوجود لاجائزة الوجود واضدادها ممتنعة الوجود لا

القائلين

تعالى وهو منزه عن سمات النقص على العدم ونحن ندعي استحالة اختصاصه باحد
الجائزين او احد الوجوه الجائزة المحتملة مع مساواة غيره اياه في الجواز والعدم
دليل المزية وما الزمونا ليس في شكل من هذه الاشكال كالحياة وغيره فيه
ولا نقيصة لانتفائها وبه فيها غيره من الاشكال فيستوي الاشكال في ذلك وفيما الزموا
الامر بخلافه حتى انه في الشاهد لما كان النقائص جائزة على كل محدث لم يتصف
من هذه الصفات التي هي صفات الكمال الا بتخصيص مخصص وكذا هنا والدليل
على استواء هذه الاشكال في الجواز ان من عين واحداً منها لم يتصل ممن
عين آخر ولا دليل له على صحة ما ادعاه وابطال ما ادعى خصمه تحقيقه ان ليس في
بعضها من المدح او من النقيصة ما ليس فيما وراءه وفي صفات الكمال الامر بخلافه
وبالله التوفيق والثاني وهو ان العقل بما قالوا يؤدي الى ابطال دلالة
التوحيد وهو انه تعالى لو كان مؤتلفاً متبعضاً متجزياً لكان كل جزء منه
قائماً بنفسه اذ الائتلاف على ما لا قيام له بذاته محال ولان كل جزء لو لم يكن
له قيام بذاته لا يستحيل ان يكون للكل قيام بذاته فاذا كل ذاته لا قيام له بذاته
محال ولو كان كل جزء منه قائماً بذاته فاما ان كان كل جزء منه موصوفاً بصفات
الكمال كالحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة واما ان لم يكن موصوفاً
بها بل كان الموصوف بها جزءاً واحداً منه او بعض الاجزاء دون البعض فان لم يكن
كل جزء منها موصوفاً بصفات الكمال لكان موصوفاً باضدادها من صفات
النقص كالموت والجهل والعجز والصمم والعمى والاضطرار اذ ما كان قائماً
بذاته لا يستغني عليه قبول صفة الكمال باعتبار ذاته اذ كل قائم بالذات يجوز
قبوله للصفات وما لا يتقوم به انما لا يتقوم لقيام ضده به ولو كان موصوفاً
بصفات النقص لكان محدثاً فاذاً ما لا يوصف من اجزائه بكونه حياً قادراً عالماً
سميعاً بصيراً فهو محدث لقيام دليل الحدوث به وكون اجزاء القديم محدثة
محال وان كان كل جزء منه موصوفاً بصفات الكمال فكان كل جزء حياً قادراً
عالماً سميعاً بصيراً لكان كل جزء منه موصوفاً بصفات الربوبية فيكون القول
به قولاً بالهة كثيرة ويلزمون بعد ذلك ما مر من دلائل التوحيد فان كانت تلك

الدلائل

من هذا القبيل بانا ما اثبتوه
فهو من هذا القبيل لانه ليس صح

وجود تخلق العالم ممن لا قيام
له بذاته صح

اي عدم استحالة قبول صفة الكمال في القائم
بالذات ليس بذاتي بل الامر خارجي وهو قيام
ضد تلك الصفة التي نافته واذا كان كذلك
فالقائم بالذات يكون قابلاً للصفات الكمال
والنقصان بالنظر الى ذاته ثم لما لم يتصف المحل
باحدهما يكون متصفاً بالاخر ضرورة لوجود التضاد
بينهما وكون المحل قابلاً لهما على سبيل التعاقب

صحيحة كان القول بالتجسيم باطلا وان كانت تلك الدلائل فاسدة كان القول بوجوب اثبات
الصانع باطلا وقد ثبت وجود الصانع بالدلائل الموجبة للعلم الثابت على
طريق اليقين فكان القول بالتجسيم باطلا وحاصل هذا ان من قال بان الصانع جسم فقد
ابطل التوحيد في الذات ولا يقال ان حيوة البارئ وعلمه وقدرته اذ ثبتت دلت
منها صفات الكمال ولم يدل على حدوثها لانا نقول القائم بالذات لا يستحيل قبوله الصفات
فكان امتناع قبول كل جزء منه صفات الكمال لقيام اضدادها من النقايص فاما
الصفات فيستحيل قبولها الصفات لذاتها لا لقيام صفات النقص بها فلم يلزم بامتناع
قبولها صفات الكمال ان يكون موصوفا بصفات النقص التي هي امارات الحدث
وفيما نحن فيه الامر بخلافه حسب اي دفع ما تمسكوا به من الشبهات فاما العقلية والله الموفق صح
منها ففاسدة لبنائها على دعوى عرية عن البرهان اما الشبهة الاولى وهي انه
تعالى حي قادر عالم ويستحيل اتصاف ما ليس بجسم بهذه الصفات فهي مجرد دعوى
وتعلقه بالشاهد فاسد فان في الشاهد نجد ما هو موصوف بهذه الصفات
وليس بجسم فان الجسم اذا كان حيا وهو متركب من اجزاء غير متجزية وهي المسماة
جواهر فاما ان يكون كل جزء منه حيا على حدة فيكون حيا وان لم يكن جسما فان امتنعوا
وجود ما لا يتجزى من الاجزاء على اصل هشام بن الحكم اذ الجزء عنده متجزئ
لا الى نهاية وهو احد المخالفين في هذه المسئلة فنقول هذا الفصل لازم على
غيره من المجسمة ثم انا اقمنا الدلالة على بطلان القول بتجزي الجزء لا الى
نهاية فيصير هو ايضا محجوجا بعد قيام الدليل على بطلان تلك المسئلة ثم نقول
لهم ماذا تدعون ان كون الحي القادر العالم جسما جار مجرى العلل
لهذه الاوصاف ام جار مجرى الشروط فان قالوا هو جار مجرى العلل وهو
قول عامتهم نقول انه باطل لان كونه جسما لو كان علة لكونه حيا عالما قادرا
لتعلق العلل بالاحكام لما احتمل الانفكاك بينهما اذ الانفكاك بين العلل العقلية
واحكامها محال كما في الحركة مع كون محلها متحركا والسواد مع كون محله اسود
وغير ذلك وحيث راينا اجساما ليست بحية ولا قادرة ولا عالمة ولا فاعلة
وهي الجمادات علم ان كونه جسما لم يتعلق بكونه حيا قادرا عالما تعلق العلل با

لاحكام فان قالوا انه كونه جسما

45 فان قالوا ان كونه جسما جار مجرى الشرط لكون الذات حيا عالما قادرا فاعلا لا مجرى
العلل حتى ان ما هو جسم يصلح لثبوت هذه الاوصاف له وما ليس بجسم فليس يصلح لها قلنا هذا
ايضا دعوى لم قلتم ان صلاحية ما يوجد في الشاهد حيا عالما قادرا كانت لكونه جسما و
عدم الصلاحية في الاعراض لانعدام كونها جسما فان اعتمدتم على مجرد الوجود
فلم قلتم ان مجرد الوجود يدل على كون ذلك شرطا الا ترى انكم لم تجدوا في الشاهد
حيا قادرا سميعا بصيرا الا ما هو لحم ودم مساو من الجهات الست محل للآفات
اتشترطون هذا في الغائب فان قالوا نعم فقد انسلخوا عن الدين وان قالوا لا ابطلوا
دليلهم ثم نقول لهم واي اثر لكونه جسما في كونه شرطا لقبول هذه الصفات ولن يجدوا
الى ذلك سبيلا ابدا ثم يقال لهم ما من جسم الا وهو قائم بالذات فلم قلتم ان شرط كون
الذات عالما قادرا حيا هو كونه جسما لا كونه قائما بالذات فكان تعليقكم ذلك
بكونه جسما لا بكونه قائما بالذات دعوى لا برهان عليها ثم نقول لهم لما ثبت
بالدليل انه تعالى قديم وانه حي عالم قادر واقمنا الدلالة ان الجسمية من امارات الحدوث
وثبوت امارات الحدوث في القديم محال كانت نتيجة هذه المقدمات الصادقة
الثابتة بالبرهان اليقيني خروج الجسمية عن كونها شرطا لكون الذات عالما قادرا
حيا والله الموفق ثم نتكلم عن حقيقة المعنى فنقول ان الذات لن يكون حيا الا
وان يكون الحيوة قائمة به وكذا العلم والعالم والقدرة والقادر وقيام هذه
الصفات بما لا قيام له بذاته محال لما مر غير مرة ان قيام الصفة بالصفة محال
فكان من ضرورة قيام الصفة بذات ان يكون ذلك الذات قائما بنفسه ولا
ضرورة الى ان يكون متركبا مؤتلفا اذ ليس في زوال التركيب مع وجود القيام بالذات
ما يوجب استحالة قيام صفة به فاذا كان من شرط اتصاف الذات بهذه الصفات
كونه قائما بنفسه لا كونه جسما واستحالة اتصاف الاعراض بكونها حية قادرة
عالمة سميعة بصيرة فاعلة مريدة لكونها غير قائمة بالذات لا لكونها غير الجسم
وما يتوقف على هذه الجملة ظهرت صحة ما ادعينا ان هذه الشبهة مبنية على دعوى
خالية عن البرهان فلا يمكن التعويل عليها والله الموفق واما الشبهة الثانية وهي انه
تعالى لما لم يكن عرضا ولا جوهرا فلو لم يوصف بكونه جسما لالتحق بالعدم لانحصار

نحصر

الموجودات على هذه الاقسام فنقول لهم ثم يفصلون من النصارى حيث يزعمون انه لو لم
يوصف بكونه جوهرا مع استحالة كونه عرضا وجسما لالتحق بالعدم فان قالوا انا القول
بالجوهر لان الجوهر اسم لما هو اصل يتركب منه الجسم او لانه قابل للمتضادات وكذلك
من امارات الحدث فاذا ابطل القول بالجوهر والعرض لم يبق الا الجسم فان ثم يفصلون
عنهم حيث يزعمون ان الدليل قام ان كون الموجود جسما من امارات الحدث فلا
بطل القول على ما قررنا وما هو من امارات الحدث منفي عن القديم فلا وجه الى القول
بانه جسم فيجب القول بانه جوهر لئلا يؤدي الى القول بعدمه لانحصار الموجودات
على هذه الاقسام الثلثة فلما جاز لكم ان تقولوا انه جسم مع ان الجسمية من امارات الحدث
ثم نقول لهم لما لم يجز القول بالجوهر لما فيه من امارات الحدث لم يجز القول بالجسم
لما فيه من امارات الحدث لانهما جميعا استويا في علة المنع ثم نقول لهم وهو الكشف
عن حقيقة الحيلة انه تعالى لما عرف ثبوته بالدلائل الضرورية وعرف ايضا تنزيه
عن امارات الحدث لان القول بحدوث القديم محال واثبات امارات الحدث مع انتفاء
الحدث وثبوت ما ينافيه من القدم محال ولو جاز ذا لجاز القول بقدم العالم مع ثبوت
امارات الحدث وحيث لم يجز لما فيه من تعطيل الادلة وابطالها ولحوق السوفسطائية
المتجاهلة لم يجز القول بذلك في الصانع واذا لم يجز ذلك ان امارات الحدث
عنه منتفية وكونه جسما او جوهرا او عرضا من امارات الحدث على ما قررنا فكان
ذلك منتفيا عنه ضرورة انتفاء امارات الحدث ولا يوجب انتفاؤها انتفاء الذات
وعدمه لقيام الدليل على وجوده ثم نقول قد سبق منا القول في ابطال قول النصارى
ان ليس من ضرورة الموجود ان يكون عرضا لوجود ما ليس بعرض ولا ان يكون جسما
لوجود ما ليس بجسم ولا ان يكون جوهرا لوجود ما ليس بجوهر ولا وجه الى القول
بان الوجود ما يكون عرضا وجوهرا وجسما لما مر انه تقسيم وليس يحد ولا وجه
الى جميع هذه المعاني في محل لتنافيها ولا وجه الى جعل كل وصف منها حدا الوجود موجود
ليس بموصوف بذلك على ما قررنا هناك فلما لم يكن خروج الموجود من ان يكون
عرضا مانعا من وجوده ولا خروجه عن ان يكون جسما او جوهرا لم يكن خروجه
عن الكل مانعا من وجوده وهذا لان كل العالم بجميع اجزائه لما كان جائزا لم يخل وجود

هو جزء من العالم

اي لما لم يكن عدم كون الموجود
عرضا موجبا للعدم وكذا لم يكن
عدم كون الموجود جوهرا او جسما موجبا للعدم
فكذا الصانع يكون عدم الموجود عن
كل واحد منها لم يوجب عدمه

جاز للنصارى ان يقولوا انه جوهر مع ان الجوهر من امارات الحدث

46 من العالم عن شيء من امارات الحدث ولم يكن تلك الامارة امارة وجود بل هي امارة حدثه فبانتفائها
امارة الحدث ينتفي ما هو مدلولها وهو الحدث لا ما ليس بمدلولها وهو الوجود وكون الموجود جسما او
عرضا او جوهرا معاني وان مطلق الوجود موضوعة للدلالة على الحدوث لا على الوجود
فينتفي بانتفائها الحدوث لا اصل الوجود والله الموفق فاما تعلقهم بظاهر النصوص السمعية
فنقول لا بد في حلها من تقديم مقدمة فنقول ان هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنن
المروية التي ظاهرها يوهم التشبيه وكون الباري تعالى جسما متبعضا متحيزا كانت كلها محتملة
لمعاني وان الظاهر والحجج المعقولة التي نفاها عن محتمله والعقول من اسباب المعارف
وفي صحة الله تعالى وفي حمل هذه الايات على ظواهرها على ما حملت المجسمة والمشبهة
اثبات المناقضة من الكتاب والدلائل المعقولة وهي كلها حجج الله تعالى ومن ناقض
حججه فهو سفيه جاهل بمآخذ الحجج ومقاديرها والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه
عالم لا يجهل ولو حملت هذه الايات على ما يوافق حجج المعقول لكان فيه اثبات الموافقة
بين الحجج وذلك مما يقتضيه الحكمة البالغة فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالا
ممتنعا وكذا قوله تعالى ليس كمثله شيء آية محكمة غير محتملة للتأويل فحمل تلك الايات على خلاف
هذه واثبات المشابهة بينه وبين جميع الاجسام في التركب والتبعض والتجزي والتناهي
واثبات الحدود والجهات اثبات المناقضة بين آيات الكتاب وفي الحمل على بعض
المحتمله الوجوه دفع التناقض والاختلاف وبه اثبت الله تعالى كون القرآن من عنده وسبب
المناقضة اوجب كونه من عند غيره على ما قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وان المجسمة لما جوزوا اثبات التناقض في القرآن كانوا بين امرين اما ان جعلوا
القرآن من عند غير الله واما ان نسبوا الله تعالى الى الخطأ بجعل الاختلاف دليل
كون القرآن من عند غيره حيث ثبت الاختلاف ولم يكن من عند غيره وكلا الامرين
كفر صريح وبالله العصمة ثم بعد ذلك اختلف مشايخنا رحمهم الله فذهب بعضهم الى ان الواجب
في هذه الايات والاحاديث ان يتلقى ما ورد من ذلك بالايمان به والتسليم له
والاعتقاد بصحته وان لا يشتغل بكيفيته والبحث عنه مع اعتقادنا ان الله تعالى
ليس بجسم ولا يشبه بالمخلوقات وان جميع امارات الحدث عنه منتفية وروي
ذلك عن محمد بن الحسن رحمه الله فان نصير بن يحيى البلخي رحمه الله روى عن عمرو بن اسمعيل بن

الى جمعه

عما دين ابي حفص رحمه الله عن محمد بن الحسن رحمه الله انه سئل عن الايات والاخبار التي فيها من صفات الله تعالى ما يؤدي ظاهره الى التشبيه فقال نمرها كما جاءت ونؤمن بها ولا نقول كيف وكيف واليه ذهب من اصحابنا ابو عصمة سعد بن معاذ المروزي واليه ذهب ايضا مالك بن انس رحمه الله امام اهل المدينة وعبد الله بن المبارك وابو معاذ خالد بن سليمان صاحب سفيان الثوري وجماعة اهل الحديث كاحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه ومحمد بن اسماعيل البخاري وابي داود السجستاني وحكي عن مالك بن انس انه سئل عن قوله الرحمن على العرش استوى فقال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والسؤال عنه بدعة فلم يشتغل احد من هؤلاء بتاويل شيء من هذه الايات والاخبار وبعضهم اشتغل بصرف هذه الايات والاخبار الى ما يحتمل من الوجوه التي لا تناقض دلائل التوحيد والايات المحكمة ثم ما كان من ذلك لا يحتمل سوى الظاهر الا تاويلا واحدا ملائما للتوحيد ودلايله قطعوا على كونه مراد الله تعالى وما يحتمل من ذلك تاويلات كثيرة يلائم كل واحد منها ما ثبت من الدلايل لم يقطعوا على واحد منها بكونه مرادا لانعدام دليل يوجب تعيين ذلك فامتنعوا عن الشهادة على الله تعالى عند انعدام الدليل الموجب للعلم وقالوا نعلم ان المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر فقالوا ان اليد تذكر ويراد بها القوة والقدرة والسلطان والمملكة والنعمة والغلبة والتيسير والغنى والكف والجارحة فيضاف الى الله تعالى ما لا يناقض التوحيد وجماعة من اهل الحديث يزعمون ان اليد صفة لله تعالى نختص بها ولا نعلم معناها والتمييز بها ... قوله خلقت بيدي

فاليد ان عند بعض الاشعرية صفتان وعند القلانسي هما صفة واحدة وعند جماعة من المعتزلة اليد عبارة عن القدرة وهذا على اصلهم غير مستقيم لانهم لا يثبتون لله تعالى قدرة فكيف يكون اليد عبارة عن القدرة فاما على اصلنا فهو مستقيم وزعم الجبائي ان اليد عبارة عن النعمة وهذا على اصله غير مستقيم لانه تعالى اخبر انه خلق آدم بيده والنعمة عند الجبائي مخلوقة والمخلوق لا يخلق به مخلوق ولكنا عندنا تخصيص احد شيء بحال وقد خص بها آدم عليه السلام واليمين تذكر ويراد بها الجارحة وتذكر ويراد بها القوة قال القائل

اذا ما راية رفعت لمجد ... تلقاها عرابة باليمين

اي بالقوة والعين تذكر ويراد بها الحفظ وتذكر ويراد بها الروية وتذكر ويراد بها الجارحة ويراد به الجد ويراد به الجواد ويراد به السقوط ويراد به الاجر ويراد به الامر لقالها اهل العلم

ما فصل في جنب التوحيد

47

في جنبي اي امري ويراد به الطاعة فيحمل المذكور في الاية على ما يليق بصفات الله تعالى ولا ينقض التوحيد فحصل ان قال على ما فرطت في جنب الله والتفريط لا يكون في الجارحة انما يكون في الطاعة والمعصية موجب امره والتور يذكر ويراد به المتور فاما تعلقهم بالاخبار فاكثرها وردت مورد الاحاد وهي غير موجبة للعلم لو خلت عن المعارض فلم يمكن الاحتجاج بها في باب العقائد والديانات وكيف ما ورد معارضا بدلايل العقول وبالمحكم من الكتاب على ان ما ظهر منها من النقلة فكل ذلك يحتمل للتاويل فاما ما المروي انه تعالى خلق آدم على صورته فهو خارج على سبب مروي وهو انه عليه السلام راى رجلا يضرب اخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى خلق آدم على صورته اي صورة المضروب وكانت الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الهاء راجعة الى آدم عليه السلام وفائدة الحديث ان الله خلق آدم على صورته التي شوهد عليها في الدنيا لم تتغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما تغيرت صورة الحية والجن ولو ثبت ان الهاء راجعة الى الله تعالى فلكان اضافة هذه الصورة اليه على طريق الاكرام للصورة البشرية المستحسنة المفضلة على غيرها من صور الحيوانات كما اضافة المساجد والناقة والعبد الى الله على المفهوم من اضافة هذه الاشياء الى الله تعالى على التفضيل فكذلك هاهنا وكذا اضافة روح المسيح اليه تعالى على هذا وقوله ان الجبار يضع قدمه فيها المراد منه الكافر العاتي المتمرد كما في قوله كل جبار عنيد الا يرى ان الوضع بعد ان لم يكن يكون تحركا ولا يجوز التحرك على الله تعالى وما روي انه يضحك الى اوليائه اي يظهر رضاه عنهم يقال ضحكت الطالعة اذا اظهرت ما في جوفها ويقال ضحكت الرياض بانوارها اذا ظهرت ويقولون اذا ارادوا المبالغة في وصف ظهور الشيء ابدى ناجذيه وقال القائل

يوم اذا الشر ابدى ناجذيه لهم ... طاروا اليه زرافات ووحدانا

وليس للشر ناجذان في الحقيقة وانما المراد المبالغة في ظهوره فتشبيها بمن يبالغ في ضحكه انه يظهر ناجذاه اذا بالغ في ذلك وكان راوي الخبر اظهار الله تعالى رضاه وثوابه على اوليائه وقد صنف المتقدمون في تاويل الاخبار المتشابهة منهم محمد بن شجاع الثلجي رحمه الله وصنف من المتاخرين ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك فيه كتابا جامعا لمن اراد الاستقصا

في معرفة ذلك

اي ابرز عن الله اوراد اوثباث واسنانا وجماعات

او له نا ... سلات ولعله اللائحم

فعليه بالرجوع الى تلك الكتب اذ كتابنا هذا لا يحتمل البيان لهذه المسائل ذلك وبالله التوفيق وما يوصف
الله تعالى به من العظمة والكبرياء فذلك من حيث الجلال والرفعة لا من حيث الغلظ والضخامة
بدليل انهما من صفات المدح والمدح يكون بما ذكرنا لا بكثرة الاجزاء فبطل تعلق المجسمة به
والله الموفق **فصل** واما الكلام بيننا وبين المخالفين لنا في اسم الجسم مع الكرامية
ما هو حقيقة معنى الجسم من التاليف والتركيب ومساعدتهم ايانا على استحالة ذلك على القديم
عز ذكره فجار على الاسم انه في اللغة واقع على ماذا فعندنا على المتالف المتركب على ما
سبق قبل هذا في حد الجسم وعندهم على الموجود وعند بعضهم على القائم بالذات على ما نذكر
فنتكلم فيه كما نتكلم في ساير الاسامي اللغوية عند اختلاف ارباب اللسان فيها انها على
ماذا يقع وكثير من هولاء يتعلقون من حيث المعنى فيقولون انه تعالى فاعل ولا فاعل الا
الجسم في الشاهد فكذا في الغايب وكذا يستدلون بكونه حيا قادرا عالما سميعا
بصيرا على حسب ما تعلقت به الطائفة الاولى وليس لهولاء شبهة في المسئلة يتعلقون بها و
ظني ان مراد هولاء من اطلاق هذا الاسم اثبات ما هو معناه من الجثة والتركيب
غير ان ابطال خصومهم كلامهم على وجه لم يمكنهم انكار ذلك الجاهم الى ان اظهروا انهم
غير مريدين بهذا الاطلاق ذلك المعنى وانما يريدون به ما يمكنهم تصحيحه من المعنى
الثابت كالوجود والقيام بالذات وصحة كونه فاعلا ولو تاولوا كلام سلفهم بهذا ليستروا
بذلك معايب من تقدمهم امامهم الدليل على هذا ان الكرامية زعموا انه تعالى مماس
الصفحة العليا من العرش مع سعتها ويفضل ذاته عن تلك الصفحة من الجهات الاربع
ولن يتصور ذلك الا في متركب ثم نبين فساد قولهم في ذلك فنقول ان الوجود والقيام
بالذات لن يتصور فيهما التزايد والتفاوت فلا يجري فيهما المبالغة والتفضيل اذ جريانهما
مختصا بما يتصور فيه التزايد في نفسه الا ترى ان العلم لما كان متزايدا في نفسه يجري فيه المبالغة
فيقال هو عليم ويجري التزايد والتفضيل فيقال زيد اعلم من عمرو وكذا القدرة
والسمع والبصر والقيام بالذات والوجود لما كان لا يجري فيهما التزايد لا يجري فيهما
المبالغة فلا يقال منه فعيل ولا فعال ولا التفضيل ولا يقال افعل فلانه لا يقال هذا
اوجد من ذاك ولا اقوم بالذات منه وحيث رأينا انهم يقولون عند كثرة الاجزاء
هذا جسيم على طريقة المبالغة وعند التفضيل يقولون هذا اجسم من ذلك دل انه ليس

باسم لما لا تزايد له
في نفس

لما لا تزايد له في نفسه وهو الوجود والقيام بالذات بل هو اسم لما له تزايد وذلك
هو كثرة الاجزاء لا معنى اخر متزايد فان لفظ المبالغة والتفضيل يدوران وجودا وعدما
مع كثرة الاجزاء لا مع غيرها من المعاني فعلم انه اسم له كالمبالغة بلفظ العليم والتفضيل
بلفظ اعلم لما كانا يدوران مع العلم وجودا وعدما لا مع غيره من المعاني علم ان العالم
اسم ماخوذ من العلم وكذا هذا وكذا القدير واقدر مع القدرة وكذا في ساير الصفات
فان قيل ليس في ورود لفظ التفضيل والمبالغة من معنى ما يدل على ثبوت التزايد
في ذلك المعنى فانهم يقولون هو القديم وهذا اقدم منه والقديم ليس بمعنى وما ليس بمعنى
لا يجري فيه التزايد قيل هذا كلام لا يحمل عليه الا الافلاس والوقاحة فان اثبات التفضيل
فيما لا يتصور فيه التفضيل محال ومثل هذا المحال لا يصح مما يظن انه يطيق ثم نقول
القديم عند قدماء اصحابنا معنى فيجري فيه التفاضل وعند بعضهم وان لم يكن معنى ولكنه اسم
للمتقدم في الوجود بشرط المبالغة لا لمطلق الوجود فيكون قولهم اقدم اي اسبق وجودا
ولا يطلق الا عند هذا فاما فيما نحن فيه فلا تزايد في الوجود ولا في القيام بالذات ولا
يطلق لفظ التفضيل منه عند ترادف الوجود او السبق في الوجود والتاخر بما يطلق عند
كثرة الاجزاء فدل ان ما ذهبوا اليه غير لازم فان قالوا اطلاق هذا الاسم لو كان
يدل على التركيب واثبات المبالغة يدل على كثرة الاجزاء فلم قلتم انه في الغايب يدل على هذا
المعنى ان لفظ العظيم في الشاهد يدل على الجثة والتركيب واعظم يدل على كثرة الاجزاء
ومع ذلك لا يفهم هذا منه في الغايب قيل هذا جهل محض فان معرفة اللغة مما لا
يختلف في الشاهد والغايب ولو جاز ذا لجاز ان يسمى الغايب طويلا عريضا كما
يسمى كاملا اشارة ولا يراد به ذلك كله مما يفهم في الشاهد وفي هذا امران احدهما ابطال
اللغات والثاني اجازة اطلاق كل لفظ مستشنع على الباري تعالى وهذا باطل
ثم نقول لهم لفظ العظيم في الشاهد مشترك له قد يطلق على كثرة الاجزاء وقد يطلق على
رفعة القدر والجلال ويجوز استعماله في الشاهد على كل واحد من الامرين فاذا اطلق
على الغايب نريد به ما يصح عليه من المعنيين وهو الجلال والرفعة دون ما لا يصح
عليه وهو التركيب وكثرة الاجزاء ولفظ الجسم ليست بمشترك بل هي موضوعة لمعنى
واحد وهو التركيب والتالف فلا يفهم منه في الغايب الا هذا وهو محال عليه فان قالوا

نحن ايضا

من الجسم ؟

هذا الدليل كاف لنا اثباتي على قول من
يقول القديم ما ليس لوجوده ابتداء

القديم

لا نقول له جسم من حيث التركيب والتأليف بل من حيث الجلال والرفعة قلنا لفظ الجسم ليست
مستعملة في الشاهد للجلال والرفعة وعظم الرسل بل هي مستعملة للتركيب والتأليف وسوى الجثة
كلفظ الشخص والطلل والشبح واطلاق هذه الاسماء على القديم ممتنع لامتناع ما وضعت هذه
الاسماء له من المعاني على القديم وكذا هذا فان قالوا لا بل في الجسم معنى العظم الا تراهم يقولون
هذا امر جسيم يريدون به العظم لا التركيب اذ لا تركيب للامر لما انه عرض قال جرير يخاطب
عمر بن عبد العزيز حملت امرا جسيما فاصطبرت له وقمت فيه بامر الله يا عمرا
ويقال جسيمات الامور مشوبة بالمكاره قلنا هذا يستعمل على طريق المجاز تشبيها لما
عظم من الامور بما كثرت اجزاؤه من الاجسام اذ هذه لفظة مبالغة تنبئ على كثرة التركيب وبمثل هذا
لا يجوز اطلاقه على الله تعالى على ان المستعمل في هذا لفظ الجسيم لا لفظ الجسم فانهم
ما استعملوا هذه اللفظة قط في معنى العظيم وانتم ساعدتمونا على امتناع لفظ الجسيم في اسمائه
فما استعمل في معنى العظيم لا تجوزون اطلاقه وما تجوزون اطلاقه لا يستعمل للعظم (وهو لفظ الجسم) ثم
بطل الاستدلال وما يقولون انه فاعل فيكون جسما استدلال بالشاهد فنقول — والله الموفق
اتزعمون ان كل فاعل في الشاهد جسم اتزعمون انه متركب متبعض ام انه موجود
او قائم بالذات ام انه شيء جسما فان عنيتم انه متركب متبعض فقد تركتم مذهبكم والتحقتم
بالفريق الاول وان عنيتم انه موجود او قائم بالذات فنحن نساعدكم ونقول انه لما كان
فاعلا كان موجودا او قائما بالذات الا ان جعل الجسم اسما للموجود او القائم بالذات
باطل لما مر وان عنيتم انه يسمى جسما فهو فاسد لانا لو سمينا عرضا جسما لا يجوز منه
الفعل وكذا الجماد يسمى جسما ويستحيل منه الفعل فدل انه باطل على ان قولكم ان كل فاعل
في الشاهد جسم فيجب ان يكون الفاعل في الغائب جسما من عمل الحشو واي برهان
انه كان فاعلا لكونه جسما ام لغيره لكن نقول هل الزنوج الذين لم يروا انسانا الا اسود
انا وجدنا في الشاهد كل انسان اسود فيجب ان يكون كل انسان اسود وهذا باطل
فكذا قولكم فان قيل اذا قلتم انه شيء لا كالاشياء فهلا تقولون انه جسم لا كالاجسام
قلنا هذا تحكم لا معارضة واول ما نجيب عنه ان تعالى انما قلنا ذلك لانه شيء لا كالاشياء — بل معارضة [illegible]
وليس جسم لا كالاجسام وهذا لانا ان نظرنا الى معنى الشيء وهو الموجود فانه لا ينبئ
الا مطلق الوجود والله تعالى موجود وان نظرنا الى ورود الشرع به فقد ورد بقوله
تعالى

قل اي شيء اكبر شهادة

49 قل اي شيء اكبر شهادة قل الله (شهيد بيني وبينكم) ولو لم يكن شيئا لم يكن لقوله معنى ولكان لغوا من الكلام كما لو قيل ان
السماء اسرع شيئا فقال قائل الفرس كان مخطئا في كلامه لما ان الفرس ليس من جملة
السماء ولما صح هاهنا قوله تعالى قل الله علم انه شيء ولو نظرنا الى اجماع المسلمين فوجدنا
الاجماع قبل ابتداع جهم قوله انه تعالى لا يقال له شيء منعقدا وخلافه العاري عن الدليل
لا يقدح في الاجماع السابق المنعقد عن الدليل فاما في الجسم فان نظرنا الى المعنى
وهو التركيب وجدناه محالا على القديم وان نظرنا الى الشرع والتوقيف فهو معدوم
وان نظرنا الى الاجماع فهو غير منعقد واثبات ما هذا سبيله اثبات ما ذاك
سبيله محال ممتنع وحصل بالمقايسة وتحت هذا الكلام اشارة الى سد طريقة لنا
في المسئلة اعتمد عليها كثير من اصحابنا وهو انا ننتهي في اسماء الله تعالى عز وجل الى ما انهانا
الشرع الا ترى انا لا نسميه فصيحا وان كانت الاناة والاستقامة عنه منفية ولا
طبيبا وان كان عالما بالادواء والعلل والادوية الموضوعة لها ولا فقيها وان كان
عالما بالاحكام بما لها من المعاني والشرع لم يرد بتسميته جسما فان التوقيف في الكتاب
والسنة منعدم والاجماع غير منعقد فلا يجوز تسميته به كما في الالفاظ التي مر
ذكرها بل اولى فان هناك منع الاسم لعدم التوقيف والاجماع وان كانت المعاني
التي لها وضعت تلك الالفاظ ثابتة وفيما نحن فيه انعدم التوقيف والاجماع و
استحال اثبات ما وضع له اسم الجسم وهو التأليف والتركيب على القديم جل ثناؤه ثم
تلك الاسماء لما منعت فهذا اولى وهذا بخلاف الموجود والقديم لان الاجماع
منعقد على جواز اطلاقهما على الله تعالى والاجماع توقيف بمنزلة النص فجوزنا ذكره
وفيما نحن فيه الامر بخلافه ثم يقال لهم لم تلزمونا القول بالجسم لاجل جواز اطلاق لفظ الشيء
الا ترى ان الشيء والجسم لفظان مترادفان على معنى واحد فان قالوا نعم ظهر
جهلهم لما مر ان الجسم اسم للمتركب والشيء اسم للموجود الثابت دليله وجودنا اشياء
كثيرة ليست باجسام وهي جميع انواع الاعراض فاذا ايجاب القول باحد الاسمين
ثبوت الاسم الآخر مع ما بينهما من اختلاف في المعنى جهل فاحش ثم نقول لهم
انا بقولنا لا كالاشياء لا نعني نفي الشيئية اذ لو نفينا معنى الشيئية لكان اطلاق اسم
الشيء خطأ انما نعني به ما وراء الشيئية وهي مطلق الوجود من المعاني الثابتة في غيره من الاشياء

التي

في من امارات الحدث فانهم نقول لكم لا كالاجسام اتعنون انه جسم وهو التركيب
ام ما وراء ذلك من المعاني الاخر فان قالوا نعني بذلك معنى الجسمية فقد اجالوا لان اثبات
اسم الجسم مع انتفاء معنى التركيب محال ولو جاز هذا الجاز ان يقال هو متحرك لا كالمتحركات
وساكن لا كالساكنات وكذا في الاسود والاسمر والمحتجب والمفترق والطويل
والعريض وكل وصف من الاوصاف الذميمة تعالى الله عن ذلك وان قالوا نعني به ما
وراء معنى الجسمية فقد استووا في معنى التركيب وهم يأبون ذلك ويعترفون ببطلانه ونحن قد اقمنا الدلالة على
بطلانه ايضا رحمه الله تعالى وقال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي هذه المعارضة عند التحصيل
تناقض لان قولهم اذا قلتم شيء لا كالاشياء فلم لا قلتم جسم لا كالاجسام وانا اذا قلنا جسم يصير
قولنا شيء لا كالاشياء لا كبعض الاشياء اذ الجسم احد قسمي الاشياء فكان في ذلك بطلان القول
جسم لا كالاجسام ثم معنى قولنا لا كالاشياء اسقاط ما ثبت الاشياء الحادثة لتنفي عنه ما يوجب
حدوثها وهي نوعان عين وهو الجسم وصفة وهي العرض والجسمية دلالة الحدث لما مر من
استحالة تحقق معنى الجسم على القديم وكذا العرضية فاذا مرادنا من قولنا لا كالاشياء اسقاط
معنى الجسمية والعرضية ونفيهما عنه فمن الزم خصومنا اطلاق اسم الجسم بقولنا لا كالاشياء ومرادنا
من هذا اللفظ اسقاط اسم الجسم فقد الزمنا بنفينا الجسم اثبات الجسم وهذا نهاية في السماوة
والجنون والله الموفق

فصل

في بيان استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم
والرائحة ونحو ذلك واذا ثبت بما مر ذكره انه تعالى ليس بمركب دل انه يستحيل عليه الصورة
لانها هي التركيب ولان الصور مختلفة واجتماعها عليه مستحيل لتنافيها في انفسها وليس البعض بأولى
من البعض لاستواء كلها في افادة المدح او الشعر والعدم دل لانها المحدثات عليه بخلاف العلم والقدرة
والحياة والارادة والسمع والبصر مع اضدادها فانها يتعلق بها المدح فكانت من صفات الكمال
التي هي شرط القدم وتتعلق باضدادها النقيصة التي هي من امارات الحدوث وكذا المحدثات تدل
على هذه الصفات لا على اضدادها فلم توجد المساواة بينها وبين اضدادها في الثبوت والشرى
دون اضدادها بخلاف الصور فانها كلها في جواز الثبوت على السواء الا ترى ان من ادعى ثبوت بعضها
لم يكن بأولى ممن يدعي ثبوت غير ذلك ولا وجه الى ثبوت كلها لمكان التنافي فلو اختص منها بالثبوت
لثبت بمخصص مخصص ولا وجه اليه على ما مر والله الموفق وبهذه النكتة ادعينا استحالة
اتصاف الباري جل وعلا باللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

فافهم والله الموفق

فافهم والله الموفق

الكلام في ابطال التشبيه

ولما ثبت بما مر من الكلام انه تعالى ليس
بعرض ولا جوهر ولا جسم ثبت انه لا مشابهة بين الله تعالى وبين شيء من المخلوقات وخالف في ذلك القائلون
بان الله تعالى على صورة الآدمي له ما للبشر من الاعضاء تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد
سبقت الدلالة على بطلان قولهم ثم بعد ذلك نقول ان المنكرين للتشبيه اختلفوا فيما بينهم وخالف
البعض البعض باثبات البعض منهم صفة لله تعالى او اجازه معنى عليه يقع بذلك تشبيه يحدث من ذلك
بيننا وبين مخالفينا الخلاف من وجهين احدهما اثبات بعضهم معاني على الله تعالى توجب ذلك التشبيه
وهم ينكرون ان يثبت بها تشبيه فنحتاج الى اقامة الدليل ان ذلك موجب التشبيه والثاني انا نثبت
لله تعالى صفة ينكر بعض مخالفينا ذلك ويدعون علينا بذلك التشبيه فنحتاج الى اقامة الدليل ان
ذلك ليس بموجب للتشبيه ولن نتوصل الى ذلك الا ببيان ما يقع به المشابهة فنستقل ببيان ذلك فنقول
وبالله التوفيق ان الناس قد اختلفوا في ذلك فزعم الاشعري ومن تابعه ان المتشابهين والمثلين هما اللذان
يسد كل واحد منهما مسد صاحبه ودلالة تقييد الحد بالمغايرة ان الشيء لا يشبه نفسه ولا يماثله
فدل ان ذلك جار بين المتغايرين ودلالة قولهم يسد مسده فان ما لا يسد مسد صاحبه لا يعد
مثلا له وان كانت بينهما موافقة في اوصاف كثيرة كالسواد مع البياض فانهما ليسا بمثلين وان كان كل
واحد منهما موجودا وعرضا ولونا فدل ان ارتفاع المماثلة بين هذين اللونين مع حصول الموافقة بينهما
فيما ثبتنا من الاوصاف على ان لا مماثلة مع ثبوت المخالفة بوجه من الوجوه اذ عند ثبوت المخالفة لا يسد
احدهما مسد صاحبه وهذا هي النكتة في المسألة وهي ان بين المخالفة والمماثلة هو من التقابل ما بين المتضادين
فلا يتصور اجتماعهما في محل واحد فكان من ضرورة ثبوت المخالفة انتفاء المماثلة ولان تتبع الاحوال ينطق
بصحة هذا الحد فان المتماثلين ما كانا متماثلين لكونهما جوهرين لجريان المماثلة بين العرضين ولا لكونهما عرضين
لجريانها بين الجوهرين ولا لكونهما سوادين لجريانها في غيرهما وكذا الا لكونهما بياضين او طعمين او رائحتين
ولا لكون المماثلة معنى قائما بالمتماثلين لجريانها بين العرضين مع استحالة قيام العرض بالعرض واذا
امتنعت هذه الوجوه لم يبق الا ما ذكر وقال ابو هاشم وابو بكر بن الاخشيد من جملة المعتزلة انهما الشيئان
في اخص وصف واستدلا لاثبات ذلك على ان لا مماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في الوجود وكونهما
لونين وعرضين لما ان هذه اوصاف عامة فلما تحقق الاشتراك في كونهما سوادين وهو اخص اوصافهما
ثبتت المماثلة ولان المماثلة بين المتماثلين تقع بما تقع به المخالفة بين غيرهما فالسواد يخالف
البياض بكونه سوادا لا بكونه موجودا او عرضا او لونا دل انه يماثل البياض بكونه بياضا

وهم اهل السنة والكرامية والمعتزلة

وهو كونه متمكنا

الوجه الاول على الكرامية
والوجه الثاني على المعتزلة

والجواب عن الاول ان المماثلة ما كانت لاشتراكهما في كونهما سوادين بل لاستحالة اختصاص احدهما
بوصف يسبق على الاخر ولا يتعقب هو مما يستدل عليه فنقول لم لم يثبت المماثلة الا باشتراكهما
في جميع الاوصاف عامتها وخاصتها دل ان لا مماثلة بدون هذا وانها لا تقع بالاشتراك فيما كلها الا في
اخص الاوصاف والجواب عن الثاني ان يقال لهم ماذا تقولون ان المحدث هل يخالف القديم
بصفة الحدوث ام لا فان قالوا لا وجب اشتراكهما في الحدوث حتى يكون القديم محدثا كما ان
السواد لما لم يخالف البياض بكونه لونا كانا لونين وكذا بكونه عرضا وموجودا وان قالوا نعم وجب
ان يقع بين كل مشتركين في صفة الحدوث مماثلة فتكون المتضادات كلها متماثلة لاشتراكها في
صفة الحدوث ولان السواد والبياض كل واحد منهما يخالف الحمرة باخص وصف لنفسه وهو
كون السواد سوادا والبياض بياضا فيجب ان يكون السواد والبياض مثلين لاشتراكهما في مخالفة
الحمرة باخص اوصافهما وهذا باطل وزعم اصحاب الجبائي ان المماثلين هما المشتركان
في الصفة النفسية وهذا هو عين مذهب ابي هاشم ان المماثلة بين السوادين تقع بكونهما سوادين
لا بما وراء ذلك من الاوصاف الا ان العبارة انما اختلفت لان من مذهب الجبائي ان الموجود
لا يقال هو موجود لا لنفسه ولا لمعنى وكذا العرض واللون فاما السواد فهو سواد لنفسه
بل يقال هو موجود فاذا قال هما المشتركان في الصفة النفسية يصرف ذلك الى كونهما سوادين
لا الى كونهما عرضين ولونين او موجودين وابو هاشم يقول كما ان السواد سواد لذاته
كذا الموجود موجود لذاته وكذا العرض واللون فلو قال هما المشتركان في الصفة النفسية
ادى ذلك الى كون كل موجودين مثلين وكذا هذا في العرضين واللونين فيقيد ذلك باخص
الصفة النفسية ثم كلام الجبائي فاسد لما مر في باب اثبات الاعراض ان الاخوين يقال
الشيء متحرك لا لنفسه ولا لمعنى لان هذا تعطيل بالعدم اذ لا بد ان يكون كونه متحركا اما لنفسه
واما لمعنى ووراءه وهذا لما ذكرنا انه لو كان موجودا لا لنفسه ولا لمعنى لم يكن باوجب اختصاصه
بالوجود فينبغي ان لا يكون موجودا في حال كونه موجودا وهذا باطل فحققه ان لو جاز
له ان تقول الموجود موجود لا لنفسه ولا لمعنى جاز لغيره ان يقول السواد سواد لا لنفسه
ولا لمعنى واذا كان هذا باطلا كان ذلك باطلا والذي يحقق بطلان هذا المذهب وهو ان
من مذهبهم ان المختلفين مختلفان لانفسهما فكان كل واحد منهما مخالفا للاخر لنفسه فيلزم ان
يكون المختلفان متماثلين من حيث اختلفا لاشتراكهما في الصفة النفسية وهي مخالفة كل واحد منهما

لنفسه بل يقال هو موجود

صاحبه وهي الصفة الراجعة الى النفس

وفي الصفة الراجعة الى النفس وكذا هذا لازم على ابي هاشم لان السواد يخالف البياض لكونه
سوادا وكذا البياض يخالف السواد لكونه بياضا والسواد سواد لنفسه والبياض بياض لنفسه
وبهما تقع المخالفة بينهما وهما من اخص اوصاف النفس فينبغي ان تقع بينهما مماثلة بين ما وقع
به بينهما مخالفة وهذا مما لا يخفى فساده على ذي لب لان السواد يخالف البياض باخص اوصافه
لنفسه وكذا الحمرة مخالفة للبياض باخص وصافها لنفسها فاذا السواد والحمرة اشتركا في اخص
الصفات النفسية فلزم ان يكونا متماثلين وكذا هذا عند الجبائي من الصفات النفسية فيلزمه
على نحو ما بينا ووراء ما بينا دلائل توجب بطلان هذا التحديد ومراد الجبائي وابنه من هذا
التحديد سؤال لهم علينا في مسألة الصفات ان الله تعالى لو كان قديما وهذا الوصف وصف
نفسي وهو اخص الصفات للعلم لما ان الموجود والشيء وما وراء ذلك اوصاف عامة وعلى
قول الجبائي هو الصفة النفسية فلو كان لله تعالى صفة قديمة لكانت مثلا لله تعالى فاذا ابطلنا عليهم
هذا الحد بطل السؤال على ان المماثلة تجري بين العرضين وصفات الله تعالى ليست باغيار له على انا
اذا بينا بالدلائل الضرورية ان لله تعالى صفات ازلية وانه تعالى قديم وانه لا مماثلة فيظهر بطلان
بثبوت هذه المقدمات بطلان حدهم ونبين حقيقة هذا في مسألة الصفات اذا انتهينا اليها
ان شاء الله تعالى وكان الحسين بن محمد النجار المصري رئيس النجارية وابو العباس احمد بن ابراهيم
القلانسي الرازي من متكلمي اهل الحديث يقولان ان المحدثين يشتبهان في الحدوث من حيث
هما محدثان وان اختلفا بعد ذلك في اوصاف سوى الحدوث والشيخ الامام ابو منصور الماتريدي
رحمه الله ربما يميل الى هذا يقول في خلال كلامه وكان القلانسي يقول ان المتماثلين من الجواهر يتماثلان
لمعنى يقوم بهما والمتماثلان من الاعراض متماثلان لا لانفسهما ولا لمعنى والشيخ الامام ابو منصور
كان يقول الجوهران يتماثلان بمعنى يقوم بهما والمتماثلان من الاعراض يتماثلان بمعنى يرجع الى
ذاتيهما ونص عليه في كتابه المسمى بمأخذ الشرائع وقال بعض الناس صفات الاعراض هي بانفسها
وصفات الاعيان تكون اغيارا لها وسنكشف عن حقيقة هذا الكلام اذا انتهينا الى مسألة
الصفات ان شاء الله وذهب كثير من اوائل المنتسبين الى الفلسفة الى ان الثابت لا يقع الا
مشتركا في اوصاف الاثبات دون السلب وزعموا انه لا يطلق على الباري عز وعلا من الاسماء والاوصاف
الا ما طريقه طريق السلب دون الايجاب وقالوا لا نقول انه موجود بل نقول انه ليس بمعدوم ولا
نقول انه حي عالم قادر ولكن نقول ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وبنا عدم على هذا الهذيان

بل يتماثلان لكون كل واحد منهما يسد مسد صاحبه

بعض الباطنية وزعم بعضهم انه تعالى لا يوصف ايضا بشيء من اوصاف النفي وقالوا لما كان من قال انه
موجود شبهه بالموجود ومن قال انه معدوم شبهه بالمعدوم فلا يقولون انه شيء ولا انه لا شيء ولا انه جسم ولا انه لا جسم وهذا كله هذيان
لا يقبله عقل ولا يستحسنه طبع ومن خروج عن المعارف والتحاق بالمجاهيل من السوفسطائية حيث
انتفوا البسيط من السلب والايجاب والوجود والعدم ويقال لهم هل للعالم صانع فان قالوا
لا فقد اظهروا ما هو مكنون في صدورهم من تعطيل الصانع ونفيه وان قالوا نعم قيل لهم من هو
وباي اسم تعرفونه وباي صفة تصفونه ومن الموصوف بالوحدة عندكم ومن الذي منه بدو العالم العلوي
والسفلي ومن الذي ابدع العقل والنفس اللذين تسمونهما المبدع الاول والمبدع الثاني فان اجابوا
بنقض مذهبهم وان سكتوا كفينا مؤنة مجادلتهم ثم نقول لهم المماثلة ليست مأخوذة
عن تعدد البيان واطلاق الاسم والقول بل هي ثابتة في المعنى وان لم يطلق عليه قول فانا اذا
راينا شيئين متماثلين عرفنا تماثلهما وان لم نسمع قولا نطلق عليهما واذا راينا شيئين غير متماثلين عرفنا
هما كذلك وان اطلق عليهما قول واحد وهذا لان الاسامي دلالات على حقائق المسميات
واحوالها واوصافها والدليل لا اثر له في المدلول الا بالاظهار فاما الوجود او التغير
فلا يتعلق بالدليل الا ترى انا لو راينا شخصين وسمينا احدهما باسم والاخر باسم اخر لا يثبت بينهما
مخالفة بمخالفة الاسم ولا يزول المماثلة الثابتة بمخالفة الاسم ولو سمينا مختلفين او متضادين
باسم واحد لا يوجب ذلك التماثل بينهما ولا يرتفع المخالفة الثابتة فيها بل نصيرا متماثلين من
جميع الوجوه بثبوت موافقة في الاسم حيث لا مخالفة بينهما فيه واذا كان كذلك فيقال لهم هل
بين من تنسبون اليه ثبوت العالم وبين شيء من العالم مماثلة في المعنى فان قالوا نعم فقد وقعوا فيما
ابوا لانهم دفعوا الاشتراك في الاسم لئلا يقع التشبيه من حيث الاسم واثبتوا التشبيه
في المعنى وان قالوا لا قلنا لهم ونحن ننبئ عن مثل هذا بعد ذلك باطلاق اسم يطلق مثل
ذلك الاسم على غيره لا يعتبر عما كان عليه ولا يثبت به الموافقة ثم نقول لهم هل فعل العالم
واحدثه فان قالوا لا فقد عطلوه وان قالوا نعم قيل وهل علم من وجود العالم انه يوجد على
اي وصف يوجد وبعد ما اوجد هل يعلم ان العالم موجود وانه اوجده فان قالوا لا جهلوه
وان قالوا نعم فقد ثبت علمه ثم يقال لهم هل كان مضطرا في خلق العالم او كان مختارا فان قالوا
كان مضطرا فقد عجزوه ووصفوه بالنهاية في العدم وان قالوا كان مختارا قيل وهل يكون المختار
غير قادر فان قالوا نعم ظهر عنادهم وان قالوا لا قيل ثبت قدرته ثم بعد ثبوت فعله وعلمه وقدرته

لأن الوصف له بانه

كان الوصف له بانه موجود عالم قادر فاعل صدقا وكان المنع عنه منعا عما هو صدق والمنع عن الصدق
سفه الا اذا كان في اطلاقه ايهام معنى قبيح وليس ههنا هذا الايهام لما بينا ان الاشتراك في الاسم
لا يوجب الاشتراك والمماثلة في المعنى ثم نقول لهم ان الموجود منا موجد والعالم منا مستدل
او مضطر والله تعالى موجود بلا موجد عالم ليس بمستدل ولا مضطر والمشابهة لو وقعت بالمساواة في
وصف الوجود والعلم وقولنا انه موجود لا يتعرض لكونه موجدا ولا قولنا عالم لكونه
مستدلا او مضطرا فلا يقع به المماثلة لانعدام تعرضه لما يقع به المماثلة فدل ان ما ذهبوا
اليه فاسد ثم مع هذا انا نلحق بالاسم المشترك ما يوجب نفي ما يسبق الى الوهم من معنى المماثلة وان
لم يكن اللفظ معرضا لذلك صيانة منا من ان يتأدى به الى الحق او عن الحق وضمه ونقول
هو موجود لا كالموجودين حي لا كالاحياء عالم لا كالعلماء وكذا في جميع الصفات لنخبر به عن
ثبوت ما هو ثابت من حقيقة المعنى وعن نفي ما هو منفي من المماثلة وابو حنيفة رحمه الله هو السابق الى هذه
النصيحة لعامة الخلق ثم اتبعه المتكلمون على ذلك ثم اعلم بانا لا نقول ما يقوله الاشعرية
ان لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه وان لا ثبوت لها مع امكان المخالفة من وجه لنا فيهما
من وجه بل نقول يجوز ان يكون شيء مماثلا لشيء من وجه مخالفا له من وجه فان اهل اللغة
لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك
الباب وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وكذا في الطول والقصر والحسن والدمامة والشجاعة
والجبن وغير ذلك حتى ان السلطان لو ولى رجلا حماية ثغر ثم انه عزله بمن يقوم مقامه ويسد مسده
في الحماية والقدرة على دفع الاعداء لا يمتنع اهل اللغة ان يقولوا عزل السلطان فلانا بمن هو مثله
وان كانت بينهما مخالفة في اسباب كثيرة وصفات جمة وكذا قال النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة
مثل بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة واشباه
ذلك وحقيقته ان المماثلة اسم جنس يشتمل على انواعه وانواعها اربعة وهي المشابهة والمضاهاة
والمشاكلة والمساواة فاما المشابهة فحقيقتها في الحقيقة نوع من الكيفية على صورة
واحدة كاشتراك الذاتين في قبول الالوان وغيرها من الاعراض واما المضاهاة في الحقيقة
فهي عبارة عن نوع من الاضافة كاشتراك زيد وعمرو في النسبة الى خالد اذا كان ابا لهما فان
زيدا لما ينسب الى خالد يضاهيه ما ينسب اليه عمرو ايضا على تلك الجهة واما المشاكلة
في الحقيقة فعبارة عن نوع من الجوهر على هيئة واحدة كثوبي قطن وثوبي كتان كل واحد منهما

من كل ما حبه

واما المساواة في الحقيقة فجارية في نوع من الكمية على مقدار واحد كخشبتين او ثوبين كل واحد منهما عشرة اذرع او صبرتين من حنطة كل واحد منهما عشرة اقفزة او دينارين من جيد كل واحد منهما حبة املئا كذا قال بعض من له علم بالحقائق واذا كانت المماثلة اسم جنس تحته هذه الانواع ثم لا شك ان اطلاق اسم الجنس على كل نوع من انواعه جائز فان الادمي يقال له حيوان وكذا جميع انواعه من الدواب والسباع والطيور وغير ذلك فكذا اطلاق اسم المثل على هذه الانواع كلها لما تم تحقيق شيئان بثبوت المساواة بينهما وبين الاشتراك في العدد مع انعدام المشاكلة والمضاهاة والمشابهة وكذا كل نوع مع سائر انواعه ولا شك عند انعدام الانواع الاخر ثبتت المخالفة من ذلك الوجه ومع ذلك لا يمتنع اهل اللغة عن اطلاق لفظ المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الانواع ولهذا قال اهل اللغة واهل الاصول كلام التشبيه لا عموم له واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا غير ان الاستواء في الجهة التي تقع بها المشاركة شرط لاطلاق اسم المماثلة فان اثنين لو اشتركا في الكلام او في الفقه او الطب او غير ذلك من العلوم والصناعات ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة بل يزيد احدهما على صاحبه ويزيد عليه لا يستجيز احد من ارباب اللسان ان يقول فلان مثل فلان في علم كذا او في صنعة كذا واذا كانت بينهما مساواة بيد احدهما يزيد صاحبه يستجيزون ذلك فدل ان الامر على ما قلنا وهذا لان المماثلة بين صفتين تثبت لاستوائهما في جميع الصفات ثم مماثلة الاجسام لقيام الاعراض المتماثلة فاذا قام بجسمين عرضان متماثلان وعرضان غير متماثلين كانت بين الجسمين مماثلة بالعرض الاول مخالفة بالعرض الثاني بخصوصه ان ائمة اهل الكلام استدلوا على المشبهة في نفي التشبيه فقالوا لو كان الله تعالى مثلا للعالم اما ان كان مثلا له من جميع الوجوه او كان مثلا له من وجه دون وجه فلو كان مثلا له من جميع الوجوه لكان القديم محدثا من جميع الوجوه او كان العالم قديما من جميع الوجوه لان العالم بجميع وجوهه محدث والباري جل وعلا قديم بجميع صفاته وان كان مثلا له من وجه لكان محدثا من ذلك الوجه او كان العالم قديما من ذلك الوجه لان العالم من ذلك الوجه محدث والباري قديم والاشعري احتج على المشبهة كلهم على هذا الوجه على ما توارثه ممن سبقه من متكلمي اهل السنة وهذا يثبت لك صحة ما ادعينا ان المماثلة بجهة تثبت مع المخالفة بجهة اخرى حتى قسموا

الكلام

على هذا التقسيم غير ان المماثلة بجهة تكون بعد استوائهما في تلك الجهة بل لو انهم استووا حدثا او قدم العالم بتلك الجهة وبالوقوف على هذا تعرف صحة ما ادعيت وثبوته عند المتكلمين واهل اللغة وجميع العقلاء والى مثل هذا ذهب ابو اسحاق الاسفرايني فانه ذكر في كتابه المسمى شرح الاعتقاد ان عند الاشتراك بوجه لا يسميان مثلين على الاطلاق ولا بالمخالفة بوجه يسميان مختلفين على الاطلاق وانما تثبت المماثلة المطلقة عند الاشتراك في كل الوجوه ونحن ايضا هكذا نقول هذا هو المذكور في كتاب شرح الاعتقاد فاما المذكور في كتب بعض المعتزلة وكتاب ترتيب المذهب وغيره على ما ذكر غيره من الاشعرية وما يقوله الاشعرية انا سبرنا الاحوال فوجدنا المتماثلين متماثلين بما ذكرنا فنحن نساعدهم انهما كانا مثلين ليسد كل واحد منهما مسد صاحبه الا انا نقول قد يسد احد الشيئين مسد الاخر بجهة ولا يسد بجهة فكانا مثلين من جهة دون جهة وما قالوا من ثبوت المخالفة بينهما بجهة وذلك مانع من ثبوت المماثلة للمنافاة بينهما قلنا هذا اعتراض على اجماع العقلاء على ما قررت ثم نقول المخالفة والمماثلة لن تتصور ثبوتهما الا بين شيئين فكانا من قبيل المتضايفات ولا استحالة في اجتماع الوصفين المتنافيين من الاضافيات في محل عند اختلاف الجهات وانما الاستحالة في جهة واحدة فان شخصا واحدا يكون بالاضافة الى شخص ابا وبالاضافة الى شخص اخر ابنا ولا منافاة بينهما عند اختلاف الجهة انما المنافاة عند اتحاد الجهة فيستحيل ان يكون الشخص ابا لشخص ابنا لذلك الشخص وكذلك القرب والبعد فان الشخص الواحد يكون قريبا من شخص بعيدا من اخر ومجتمعا مع شخص مفترقا مع اخر والاستحالة في كونه بعيدا ممن هو قريب منه ومجتمعا مع من هو مفترق عنه واذا كان كذلك ثم المماثلة والمخالفة كانا من هذا القبيل فلا يستحيل ثبوت المماثلة بجهة مع ثبوت المخالفة بجهة اخرى الا ترى انه لا يستحيل ثبوت المماثلة مع ذات مع ثبوت المخالفة مع ذات اخر وانما يستحيل ثبوت المماثلة بالجهة التي بها ثبت المخالفة ونحن لا ندعي هذا بل ندعي ذلك القسم وقد قام عليه الدلالة الكافية واذا كان الامر كذلك صح ما ذهبنا اليه وبالوقوف على هذه الجملة عرف بطلان قول عبد الله محمد المعروف بالناشي صاحب المقالات في ادعائه ان اشتراك الشيئين في اسم واحد يطلق عليهما على الحقيقة يوجب مماثلة بينهما ما [illegible] اصلا بان قال الاسم

اذا اشترك في اسم واحد لم يخل القول في ذلك من احد وجهين اما ان يشتركا فيه لاشتباههما كا
شتراك السواد في اسم السواد او في الاشتباه. فلم يحملنه دانا مما من المعاني كالاسودين او لان
مضاف اضيف اليه كأخوين لرجل وابنيه او يكون الاسم حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
كالاسد على الحيوان الذي له زئير وعلى الشجاع من البشر فاذا لم يوجد شيء من هذه
الاقسام في قولنا انه تعالى شيء موجود حي عالم قادر لا بد ان يجعل الاسما مجازا في محل
حقيقة في المحل الاخر ثم اختلفت الروايات عنه في تعيين محل المجاز والحقيقة فقال
في رواية هذه الاسامي لله تعالى مجاز ولغيره حقيقة وفساد هذا القول مما يقف عليه من لا
معرفة له بهذه الصناعة فان اهل اللغة اطلقوا اسما كثيرة على المتضادين على كل واحد
منهما حقيقة كاسم الناهل للعطشان والريان والجلل للصغير والكبير والقرء
للحيض والطهر وكذا اسم اللون يطلق على المتضادين وكذا الموجود وكذا اللون
والطعم والرائحة في امثلة لذلك كثيرة وكذلك يطلقون الاسما المشتركة على مواضع
مختلفة كاسم العين وغيره من غير ان يوجب ذلك مماثلة بين المسميات بها ولما قد بينا
ان لا اثر للاسم في اثبات المشابهة ثم يقال له انك ابيت اطلاق هذه الاسما على الله تعالى
وعلى المخلوقات بطريق الحقيقة لئلا يلزم الاشتراك والمماثلة وجعلت ذلك في احد
المحلين حقيقة وفي المحل الاخر مجازا فرارا عن اثبات المماثلة وقد بينا ان الاسم يطلق بطريق
الحقيقة كثيرا ما يطلق على المحلين من غير ان يكون بينهما مشابهة وقط لا ينتقل
الاسم عن محل الحقيقة الى غيره بطريق المجاز الا لمناسبة قوية ومشابهة متأكدة
بينهما حتى قال اهل اللغة ان المجاز تشبيه بدون كاف التشبيه وذلك لدلالة
تأكد المشابهة بينهما اذ لو ذكر حرف التشبيه فقيل هذا كالاسد ربما يسبق الى وهم
السامع انه تثبت المشابهة بينهما لاشتراكهما في اصل الشجاعة دون استوائهما في قدرها
واذا قيل هو اسد فقد جعل الاسد ذاته لان خبر المبتدأ اذا كان مفردا كان عين
المبتدأ واذا كان ذاته اسدا كانت نهاية شجاعة الاسد فيه فاذا كانت المشابهة
لازمة بين محل المجاز ومحل الحقيقة ولا لزوم لها عند جعل الاسم في المحلين جميعا
ثابتا بطريق الحقيقة على ما قررت فهربت من جعل الاسم في المحلين حقيقة لئلا يلزم
اثبات المماثلة مع ان ذلك غير موجب للمماثلة وجعل الاسم في احد المحلين مجازا و

الاخر حقيقة مع ان ثبوت المشابهة فيه لازمة

حقيقة ولغيره مجاز وقال في رواية هو لله تعالى صح

اللون

كالناهل

مع ان ثبوت المشابهة فيه لازمة فلا غاية لحمقه ولا نهاية لجهله بمواقع الاسامي ثم يقال له ان العلم
الفاصل بين الحقيقة والمجاز ان ما يصح نفيه ولم يكن نافيه في نفيه كاذبا كان مجازا وما لا يصح
نفيه وكان نافيه في نفيه كاذبا فهو حقيقة الا ترى ان من قال للحيوان الذي له زئير انه ليس باسد كان
كاذبا ولو قال للادمي الشجاع انه ليس باسد بل هو ادمي كان صادقا ثم اذا قلت في احدى الروايتين
ان هذه الاسامي لله تعالى مجاز وللخلق حقيقة كان مقتضى قولك ان من قال ان الله تعالى ليس
بموجود كان صادقا وكذا اذا قال انه ليس بحي ولا قادر ولا عالم ولا سميع ولا بصير
ولا خالق وهذا هو التعطيل الصريح والدهرية المحضة واذا قلت على الرواية الاخرى ان
هذه الاسامي لله تعالى حقيقة وللخلق مجاز كان مقتضى قولك ان من قال ان الناس لا يعلم الله تعالى
ولا رسوله ولا محمد من الاسلام ولا بطلان ما وراء الاسلام من الاديان ولا يعلم نفسه انه موجود
ولا انه مؤمن ولا انه في الدنيا ولا يعلم السماء والارض ولا شيئا من الحقائق كان صادقا في مقالته
وهذا هو السوفسطائية الكبرى ثم العجب ان من زعم ان العبد له علم والله تعالى لا علم له على زعم
بعضهم الصفاتية ثم جعل اسم العالم لمن لا علم له حقيقة ولمن له العلم مجازا وهذه مكابرة ظاهرة
والحمد لله على العصمة والتوفيق واذا عرفت هذه المقدمات عرفت ان الله تعالى لا شبيه له من الخلق
ولا مثل فانه تعالى ليس بجوهر ليشاكله جوهر ويكون مثلا له من هذه الجهة ولا بذي كمية ليساويه
مقدار فيكون مثلا له من هذه الجهة ولا بذي كيفية لتشابهه ذو كيفية في كيفيته فيكون مثلا
له من هذه الجهة واضافته الى الخلق اضافة تخليق اذ هو الخالق لجميع المخلوقات والمالك لها
ملك تخليق ولا تضاهيه في هذا غيره اذ لا احد يضاف الى شيء من العالم اضافة تخليق
بل يضاف من جهات اخر وهذه هي جهات المماثلة وكلها منتفية عن الله تعالى فاذا لم يكن
هو مثلا لشيء من العالم بوجه من الوجوه وبالله التوفيق

فصل

وبالوقوف على ما
تقدم من معنى المماثلة عرف بطلان قول جهم بن صفوان ان الله تعالى لا يقال انه شيء فانه لو كان
شيئا وغيره شيء لوقعت بينهما مشابهة وذلك لان المماثلة لا تثبت بالاشتراك في اسم الشيء
فان السواد مع البياض شيئان ولا مماثلة بينهما مع ان كل واحد منهما موجود بايجاد الغير او
بجاد موجد صار شيئا والله تعالى لم يكن شيئا بغيره بل كان لذاته شيئا في الازل لم يزل
يكن سيان ثبت شيئيتهما بغيرهما متماثلين ومما المتضادان لا يتعذر ان يبدأ احدهما
مبد صاحبه فلان لا يكون شيء لم يكن شيئية المتضادان لا يتعذر بغيره مثلا لشيء يستنه

لغيره مع ان احدهما
لا يبدا صاحبه

تحقيقه ان الشيء والموجود لفظان ينبئان عن معنى واحد ثم الله تعالى واجب الوجود لذاته وما
سواه جائز الوجود فلم يشبها والله تعالى موجود سواه في وجوب الوجود فلم يكن مثلا له لانعدام المساواة
في حقيقة الوجود وقد تنازع خلالك كلامنا ان المماثلة تقع بوصف واحد ولكن بشريطة المساواة في ذلك
الوصف لما قررنا ولا مساواة لاحد مع الله تعالى في وجوب الوجود فلا يكون مثلا له وان كان
موجودا ثم نقول له انك لما امتنعت عن قولك هو شيء انقول انه لا شيء فان قال نعم فقد انسلخ
عن الدين لان قول الناس لا شيء اخبار عن العدم حقيقة وعن سقوط القدر مجازه لالتحاق
ما هو ساقط القدر عديم النفع بالمعدوم اذ المعدوم لا قدر له ولا ينتفع به وان قال لا اقول ذلك
فقد اثبت سر السلب والايجاب وابطله وبطلانه يعرف بالبديهة والله الموفق **فصل** وبالوقوف
على ما تقدم ايضا عرف ان الله تعالى وان كان عالما وغيره كان عالما لم يثبت بذلك مماثلة بين الله تعالى
وبين غيره لان المماثلة انما تثبت بين عالم وعالم لثبوت المماثلة بين علمهما ولا مماثلة بين علم الله تعالى
وعلم غيره لان علم الله تعالى دائم وهو لا يتغير وهو يشتمل على المعلومات اجمع وهو ليس بضروري
ولا مكتسب وعلم غيره عرض مستحيل البقاء لا يشتمل علم واحد على معلومات كثيرة بل يتعلق كل معلوم
بعلم على حدة وهو اما ضروري واما مكتسب فلم يكن بينهما مماثلة فلم يكن بين العالم والعالم مماثلة ولذا
هذا في القدرة والحياة والسمع والبصر وظهر بهذا جهل بعض المنتسبين الى الفلسفة من الاوائل
وجهال الباطنية خذلهم الله في امتناعهم عن وصف الله تعالى بانه شيء حي عالم قادر سميع بصير تحرزا عن وقوع
التشبيه لما بينا انه لا تشابه يحصل بهذا على ما قررنا ثم نقول للجهمية والباطنية والمتفلسفة الذين زعموا
ان الله تعالى ليس بشيء اذا تزعمون ان لفظة الشيء مهملة ام مستعملة فان قالوا هي مهملة ظهر بهتهم وان
قالوا هي مستعملة قيل هل هي لها معنى ام لا فان قالوا لا ينسبوا جميع اهل اللغة الى السفه باستعمالهم لفظا
لا طائل تحته وان قالوا نعم قيل ما معناه فان قالوا معناه العرض او الجوهر او الجسم او اي معنى
ادعوا بان كذبهم باستعمالهم لفظة الشيء فيما وراء ذلك فانهم كما يسمون العرض شيئا يسمون
الجسم والجوهر والحيوان والنبات والجماد وكل نوع من انواع الموجودات شيئا وان قالوا
معناه انه موجود قيل هل الله تعالى ثابت الذات فان قالوا لا بان تعطيلهم وان قالوا نعم قيل
اذا كان ثابت الذات هل كان ذاته شبيها لغيره وهل هو مثل لغيره فان قالوا نعم فقد شبهوه بغيره وهم
امتنعوا عن اطلاق هذا الاسم عليه فرارا عن التشبيه وان قالوا لا قيل اذا لم يكن ذاته مثلا لغيره
وهذا الاسم لا ينبئ عما وراء مطلق الوجود والثبوت ولا تشبيه يقع بذلك فلم امتنعتم عن اطلاقه فان

فان قالوا امتنعنا
مخافة التشبيه

فان قالوا امتنعنا مخافة التشبيه قيل قد بينا انه لا يدل الا على مطلق الثبوت والوجود ولا تشبيه فيه
فالامتناع عنه اما جهل محض واما اظهار ما هو حقيقة الاعتقاد من نفيه وتعطيله والقول بانه
موجود تلبيس لدفع معرة السيف فان قيل لو كان الله تعالى شيئا وغيره شيئا لكان من جنس الاشياء
والمماثلة بين افراد الجنس وانواعه ثابتة في حق المجانسة فلو كان هو شيئا لكان مثلا من حيث
المجانسة لكل ما يطلق عليه اسم الجنس فحينئذ تصير مثلا لكل شخص مستقل وعين متقدر قيل
قد مر ما يوجب بطلان هذا فانا قد بينا انه اسم للموجود لما ان لا شيء عبارة عن العدم والله تعالى
موجود وبالوجود لم يثبت المجانسة ولا المماثلة بينه وبين سائر الموجودات والتشبيه يتحقق بحقائق
المعاني دون الالفاظ المستعملة فاذا لم يثبت ذلك بالثبوت والوجود لم يثبت باللفظ الذي
لا ينبئ الا عن ذلك ثم نقول لهم ان الجواد شيء والبياض شيء ولا مماثلة بينهما وقد قررنا هذا
وحقيقة الجواب ان اسم الشيء ليس باسم جنس لان اسم الجنس ما ينبئ عما وراء مطلق الوجود
كاسم الجوهر ليس باسم لمطلق الوجود بل هو اسم لموجود متركب منه الاجسام ولا موجودا
لا ينشأ لعرض وكذا العرض ليس اسم لمطلق الوجود اذ موجودات كثيرة ليست باعراض
بل هو اسم لما يعرض فيه مما يستحيل بقاؤه فما لم يوجد فيه هذا المعنى لم يكن عرضا وكذا كل اسم جنس كا
لحيوان والنبات وغير ذلك يدل ان ما دل على مطلق الوجود لا يكون اسم جنس الا ترى انا علمنا
ان هذا الاسم لا يدل الا على مطلق الوجود ولا مماثلة تثبت بمطلق الوجود والمجانسة تثبت مماثلة
من حيث المجانسة تعرف بهذه المقدمات ان الشيء ليس باسم جنس فلا يوجب المجانسة ولا المماثلة
والله الموفق **فصل** فان قيل كيف انكرتم التشبيه وقد ثبت من مذهب امامكم ابي حنيفة رحمة الله عليه
انه كان يقول لله تعالى مائية لا يعلمها الا هو روى هذه المقالة عنه ابو محمد الحسن بن موسى بن نوبخت
في كتابه المسمى بالآراء والديانات وهو آخر باب من كتابه قال ابو محمد وحكاه ابن الراوندي
عن حفص الفرد قال وحكى رجل من علماء اصحاب هشام بن الحكم عن هشام ان لله تعالى مائية
لا يعلمها الا هو وحكى بعض ارباب المقالات هذا القول عن سفيان بن سختان وهو من متكلمي اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله والمائية عبارة عن المجانسة وهي معنى وراء مطلق الوجود والدليل على ان المائية
عبارة عن المجانسة ان الناس يقولون ما هذا الشيء اي من اي جنس هو واهل اللغة يقولون كلمة
ما سؤال عن مطلق الوجود وما سؤال عن جنسه وكم سؤال عن قدره وكيف سؤال عن صفته
ومتى سؤال عن زمانه واين سؤال عن مكانه واهل المنطق يقولون في حد اسم الجنس انه الاسم
الدال

ومن غيره الجسم اولها قابل
للاعراض حتى انه لا يساوي موجودا
ليس بمتركب منه صح

وعن ضرار بن عمرو
ابو القاسم الكعبي في المقالات
وكذا روى عنهما هذه المقالة صح

كثيرة

على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب ما هو
فدل ان الماهية عبارة عن الجنس وكل ذي جنس فهو ذو جنس من جنس المحدثات فكان القول بالماهية قولا بالتشبيه
فنقول وبالله التوفيق ان هذه الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله غير صحيحة لم يروها عنه احد من اصحابه الناقلين
لعلمه العارفين بحقائق مذاهبه ولا ذكر في الكتاب من كتبه والشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله عليه
مع كونه اعرف الناس بمذاهب ابي حنيفة رحمه الله لم يثبت هذا القول له لا في كتاب التوحيد ولا في كتاب
المقالات وان كان استعمل بيان مراد من قال بهذه المقالة على ما نبين ثم ولئن ثبت ذلك عنه فلم يرد
به المجانسة فان الشيخ ابا منصور رحمه الله ذكر في كتاب المقالات فقال بعد كلام ذكره ثم لزم تعاليه عن جميع
معاني غيره وبتعاليه عن ان يكون له مثل من الحوادث وذلك هو القول بالماهية عند من يقول لا يعرف
وهو ان يقع عنده معنى هيئته غيره اذ لم يكن الماهية عند القوم الا هيئته خلاف هيئة غيره واذا
كان كذلك دل ان القائل بالماهية لا يريد به اثبات المجانسة بل يريد به نفيها ومن دأب الشيخ رحمه الله عليه
انه يذكر لفظة الماهية وان كانت فارسية لما ان لفظة الوجود مشتركة بين فعل الوجدان وثبوت
الذات ولفظة الانية مما يستعمل الفلاسفة دون المتكلمين مع انه لا اصل له بوجوده في العربية الصحيحة
والله اعلم وذكر ابو محمد النوبختي في كتاب الآراء والديانات ان نفي هذا القول لم يحك الا عن ضرار
فانهم زعموا ان معنى ذلك انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا خبر وذكر الكعبي في المقالات
بعد ما حكى هذه المقالة عن ابي حنيفة وكثير من اصحابه رحمهم الله فقال وليس يريد هؤلاء من ذكر الماهية الا انه
يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا خبر ونحن نعلم بدليل وخبر قالوا فالذي يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم
منه ما لا يعلمه غيره ممن لم يشاهده ليس ان هناك شيئا هو ماهيته وهكذا ذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله
تفسير قولهم في المقالات ايضا وذكر هنا قصة النجاري حيث انكر الماهية ثم قال من علم الله على
الحقيقة فقد علم ما هو وهذا منه اثبات الماهية الا انه يقول انها معلومة والوقوف على هذا الجملة
نعرف ان مراد من اثبت الماهية عن راجع الى اثبات المجانسة والمشابهة ثم نقول ان سألنا سائل
عن الله تعالى ما هو قيل له سؤالك هذا محتمل ان عنيت بقولك ما هو ما اسمه على ما قال فرعون
وما رب العالمين قال وما تلك بيمينك اي ما اسمها حتى قال موسى عليه السلام هي عصاي فجوابك انه الله الرحمن الرحيم
الرب الخالق البارئ العالم وان عنيت بقولك ما هو ما صفته فجوابك انه سميع بصير وان عنيت بقولك
ما هو ما ماهيته فجوابك انه متعال عن المثال والجنس وان عنيت به ما فعله فجوابك انه تعالى خلق المخلوقات
ووضع كل شيء موضعه وان عنيت بقولك ما هو اي مم هو فجوابك انه تعالى عن ان يكون من شيء بل هو مكون
الاشيا كذا ذكر الشيخ
الامام ابو منصور رحمه

[Right margin: فقال]

56 كذلك ذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في جواب السائل ان الله تعالى ما هو وعرف بهذا ان من اثبت
الماهية لم يثبت المجانسة بينه وبين المخلوقات ولا المماثلة والله الموفق ثم نقول ان من روى عن
ابي حنيفة رحمه الله القول بالماهية لم يرو عنه التفسير نصا وذكر ابو محمد النوبختي نصا ان تفسيره
لم يرو الا عن ضرار وقد بينا انها محتملة ومن الجائز انه اراد بذلك الاسم اي لله تعالى اسم لا يعلمه
الا هو ولو كان مراده هذا فهو موافق لما ورد به الخبر وهو الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم
لمن اصابه هم وهو اللهم انا عبدك وابن عبدك وابن امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل
في قضاؤك اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك
او استأثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني
وذهاب همي واذا كان هذا محتملا لا معنى لصرف ذلك الى اثبات المجانسة والمماثلة مع ظهور مذهبه
رحمه الله في التبري عن التشبيه وثبت بالرواية عن حماد بن ابي حنيفة رحمهما الله وكان متكلما عالما بمذاهب
ابيه رحمه الله عليه انه قال لا تبحث عن الصفة ترا جهميا ولا تصف صفة مقاتل بن سليمان وانما قال
ذلك لان مقاتلا كان مشبها وجهما كان معطلا فتبرا منهما على ان هذا كله تكلف لان القول
بالماهية غير ثابت عنه على ما مر وانما اخذ المتكلمون نسبة القول بالماهية اليه عن غيلان فانه
قال كان ابو حنيفة رحمه الله عليه واصحابه يقولون بالماهية وخالفهم بشر بن غياث في ذلك واختار غيلان
هذا القول وذكر مناظرة له مع بشر الا ان غيلان لا يقبل منه هذه الرواية لانه روى عنه سوى
هذا اشياء اشهر مذهب ابي حنيفة رحمه الله في ذلك خلافه وللقائلين بالماهية اختلاف فيما بينهم
تفرد كل واحد منهم بشيء من مذهبه ولكل فريق متعلق من الشبه وللمتكلمين عليهم ردود
وقد اعرضنا عن ايراد ما جل من الدلائل فيما اشبه من المسائل والله الموفق فاما القول بكيفية
لا يعرفها الا هو فهو مما لم يروه عن احد من اهل السنة البتة وانما هو شيء روي عن الكرامية
الاولى روى عنهم ابو بكر بن اليمان احد متكلمي سمرقند وكان من القدماء كما ذكر ذلك في كتابه
الذي رد فيه على الكرامية مذاهبهم وهو قول فاسد لما ان الكيفية عبارة عن الهيئات
والالوان والاحوال وقد مر القول ببطلان ذلك كله ثم يقال لهم ان هذه الكيفية التي لا
يعرفها الا الله هل تعرفونها انتم فان قالوا نعم ناقضوا وان قالوا لا قيل لهم اذا انتم لم تعرفوها
ولم تقولون انها ثابتة فان قالوا نعرف انها موجودة ولا نعرف كيفيتها قيل لهم هذا منكم اقرار انكم تعرفونها
ولا تعرفون كيفيتها وهذا منكم اثبات الكيفية للكيفية وهو محال والله الموفق والهادي

[Left margin: حلوت همي عني اذ هبته / وحلوت السيف جلاه بالكسر / صقلته وحلوت العروس جلاء / صحاح]

[Left margin: درر غيلان فقال]

[Left margin: روى اشيا]

[Left margin: صح ذلك كله لان كتابنا هذا يضيق عن الكلام في مثل تلك المسائل لما مر ان غرضنا من هذا ايراد ع]

الكلام في استحالة كون الصانع في المكان ثم اذا ثبت ان صانع العالم جل وعز غير شبيه

بشي من اجزا العالم لما في اثبات المماثلة والمشابهة من ايجاب حدوثه وازالة قدمه وهو محال ثم

تاملنا انه تعالى هل يجوز ان يكون متمكنا في مكان شاغلا لجزء ثابتا في جهة فوجدنا ذلك كله محالا

فنفينا ذلك كله عنه وخالفنا في ذلك طوائف من الناس احدها من زعم انه في مكان مخصوص

كغلاة الروافض واليهود والكرامية وجميع انواع المجسمة فانهم يقولون انه تعالى على العرش

والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة عليهم السلام المحفوف بهم على ما قال تعالى ويحمل عرش

ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال وترى الملائكة حافين من حول العرش واختلفت عبارات الكرامية

في ذلك فزعم بعضهم انه مستقر على العرش وزعم بعضهم انه مماس للعرش وزعم بعضهم انه

ملاق للعرش وامتنع بعضهم عن اطلاق هذه العبارات وزعم انه على العرش بحيث لا واسطة بينهما

ثم اختلف هولاء الكرامية فيما بينهم فمنهم من زعم انه تعالى غير متناهي من خمس جهات متناهي من جهة

واحدة وهي جهة السفل التي يلاقي بها العرش وقد ملا ساحة العرش لا يفضل عنها ومنهم من

قال انه على جزء من اجزا العرش ومنهم من قال انه واحد وهو على سائر اجزا العرش

بعظمته ومن المشبهة من زعم انه على العرش وقدماه على الكرسي تعالى الله عما يقول

الظالمون علوا كبيرا والطائفة الثانية من المخالفين يقولون ان الله تعالى ليس في مكان مخصوص

بل هو بكل مكان ثم يفسرون هذه العبارة فيقولون انه لا يخلو بذاته في شي من الامكنة

بل يعني بذلك انه عالم بها مدبر لها واليه ذهبت المعتزلة والنجارية وحكى ابو محمد

النوبختي عن زراة وناظره من اصحاب الحسين النجار انه قال ان الله تعالى بكل مكان بذاته

لا بمعنى العلم والتدبير والطائفة الثالثة من المخالفين المتاخرون من الكرامية القائلون

انه تعالى ليس على العرش بل هو فوق العرش وبينهما مسافة ولا يثبتون الا الجهة ويلجوون

الى بطلان كونه على العرش على طريق المماسة او الاستقرار ونتكلم كل فريق بما يظهر به الحق

من المبطل ان شا الله تعالى اما القائلون بانه تعالى في مكان مخصوص فانهم يحتجون با

لنصوص من نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله ثم استوى على العرش الرحمن

وقوله أأمنتم من في السما وقوله وهو الذي في السما اله وفي الارض اله وقوله وهو القاهر فوق

عباده وقوله انا انزلناه والانزال هو الارسال من الاعلى الى الاسفل واجماع المسلمين عليه فانهم

عند نزول الحاجات واستعانتهم بالدعاء والمناجاة يرمون بابصارهم ويرفعون ايديهم الى

الى جهة العلو ولذلك الناس مجبولون على هذا فانهم لو تركوا وما هم عليه من الجبلة ولم يشتغلوا عنها بالجدل

لما اعتقدوا الا ذلك فعلم انه تعالى بذاته في الجهة العلوية دون غيرها من الجهات ويتعلقون ايضا

بشبه لهم معقولة احدها ان الله تعالى موجود قائم بنفسه والعالم موجود قائم بنفسه ولن يعقل القائمان

بانفسهما الا واحدهما في جهة من صاحبه كما في الشاهد والثانية ان الله تعالى لما خلق العالم اما ان

خلقه في ذاته واما ان خلقه خارج ذاته فان خلقه في ذاته فهو محيط بالعالم من جميع جهاته وان خلقه

خارج ذاته بقي من العالم بجهة من الجهات لا محالة والثالثة ان الموجودين لا يعقلان موجودين الا

واحدهما في جهة من الجهات الست من صاحبه او بحيث هو طول ان الجوهرين كل واحد منهما بجهة

من صاحبه والعرض مع الجوهر بحيث هو والباري موجود وكذا العالم وليس الباري جل وعلا

بحيث العالم ثبت انه بجهة من العالم وربما يقررون هذا من وجه اخر فيقولون لا نفي للمذكور

اشد تحقيقا من نفيه من الجهات الست فمن نفى الباري جل وعلا من الجهات كلها فقد اخبر عن عدمه

وبهذه المعقولات يعلل من يثبت الجهة دون المكان ويقولون ثبت بهذه المعقولات

جهة مطلقة ثم تعين جهة من الجهات الست وهي جهة العلو بالنصوص التي مر ذكرها ولان

جهة فوق جهة مدح وجهة تحت جهة ذم والله تعالى محمود ممدوح منزه عما يوجب الذم والنقيصة

واما اهل الحق نصرهم الله فانهم يتعلقوا بقول الله تعالى ليس كمثله شي فالله تعالى نفى ان يكون له

مثل من الاشيا وقد بينا ان المثلين وشي من حيث الكلمة مثلان لما مر من كون المماثلة جنسا

تحته انواع وهي المشابهة والمساواة والمشاكلة والمضاهاة وكل نوع منها يطلق عليه اسم المماثلة

فالمتساويان اذا متماثلان والمكان والمتمكن متساويان قدرا اذ مكان كل متمكن هو القدر الذي

يمكن فيه المتمكن فاما ما فضل عنه فليس بمكان له حقيقة ولو سمي مكانا كان ذلك مجازا كمكان

الجالس على السرير قدر ما تمكن فيه الجالس من السرير وما ورا ذلك ليس بمكان له حقيقة

ويسمى السرير مكانا له مجازا لاشتماله على ما هو مكانه ولهذا قسم الاوائل الظروف الى القريب

منها والبعيد في الزمان والمكان جميعا فاذا ثبت هذا ثبت مماثلة المكان والمتمكن لاستوائهما

في القدر والله تعالى نفى المماثلة بين ذاته وبين غيره من الاشيا فيكون القول باثبات المكان له

ردا لهذا النص المحكم الذي لا احتمال فيه بوجه ما سوى ظاهره وراد النص كافر عصمنا الله

تعالى عن ذلك بعلق الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله بهذه الاية وكذا الاشعرية تعلقوا بها

وان كان من مذهبهم ان المماثلة لا تثبت بمجرد الاشتراك في القدر ما لم تثبت الاشتراك من

في الوجوه

كما يسال الحادثة بان الله ... فاشارت الى العلو ...

العلو هو الجهة المستقر ... الاستقرار والتمكن ... المماسة ... تماس بالجانبة

وفضل عنه من الجوانب الاربع كلها ومنهم من قال ... العرش

وبعض ... عالم ... ولكن لا نقول بتلك العبارة ... بكل مكان

اي نفيه من الجهات الست ... المطلق ... وصار ... الجهات الست

فعلم عند سوالهم نصيبه ... يحجبون

فهذا منهم ترك لاصلهم وما عدوه لنا في اثبات المماثلة بوجه عند المساواة فيه والمعقول هو
ان الله تعالى قديم وثبوت امارات الحدث في القديم محال لانه يؤدي الى احد امرين
اما حدوث القديم واما قدم الحادث وكلا الامرين محال وهذا لان هذه الامارات ان لم
تبطل دلالتها يقتضي حدوث القديم لثبوتها فيه وان بطلت دلالتها ولم توجب حدوثه
بطلت دلالتها في العالم ولم توجب حدوثه وذلك محال واذا تقرر هذا الكلام فنقول ان
اثبات المكان لله تعالى وجعله متمكنا فيه اثبات امارات الحدث فيه من وجوه احدها انه
تعالى كان ولا مكان بلا خلاف بيننا وبين الخصوم لانهم اقروا بحدوث المكان واذا
كان كذلك علم بعينا انه لم يكن متمكنا في الازل في مكان لاستحالة التمكن في العدم ولو صار
متمكنا بعد وجود المكان لصار متمكنا بعد ان لم يكن متمكنا ثم لا شك ان تمكنه معنى زائد
على ذاته لثبوت ذاته قبل حدوث المكان ولا تمكن ولا شك ان هذا المعنى حادث لانه لم
يكن قبل حدوث المكان لانه لم يكن في الازل متمكنا وحدوث المعنى في الذات امارة
حدوثه ولو جاز حدوث معنى في القديم لم يتبين لنا على حدوث الهيولى دليل فان القول
بحدوث الصانع محال وكذا القول بقدم الهيولى وهذا القول يوجب احد امرين على ما قررت
يقرره انه تعالى كان في الازل متعاليا عن التمكن في المكان خاليا عنه فلو كان خلوه عن ذلك
وتعاليه عنه لذاته فلا يتصور ثبوت التمكن في المكان ولو كان لمعنى لا يتصور ثبوت التمكن
مع بقاء المعنى الموجب لكونه متعاليا خاليا عنه فلو ثبت التمكن لا بد من القول بعدم ذلك
المعنى القديم فهو اذا محدث لاستحالة العدم على القديم على ما مر والتمكن ايضا حادث وهو ايضا
لا يخلو عن احد هذين الحادثين وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فالصانع اذا حادث
وهو محال او ليس بحادث وان لم يخلو عن الحادث فالعالم اذا ليس بحادث والله الموفق
ولانه لم يكن مماسا للعرش ولا ملاقيا اياه وبالتمكن فيه تحدث المماسة والملاقاة بعد ان لم
تكن لاستحالة قيام مماسة به في القدم قبل حدوث المكان لان قيام المماسة بذات بدون
قيام مماسة اخرى بذات اخرى محال ولو جاز ذا لجاز ان يكون جسم مماسا لما ليس
مماسا له وهذا خروج عن المعقول وكذا الاجتماع على هذا وقد مر بيان استحالة حدوث
الحوادث في ذات القديم والكرامية وان كانوا لا يبالون من القول بكون ذات القديم
محلا للحوادث تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولكن بينا انه يؤدي الى اثبات قدم المحدث

اي امارات الحدوث — دلالة امارات الحدوث على الحدوث — في القديم — اي دلالة الحدوث وحدوث العالم

اي استغناؤه بنفسه وجودا

واذا بطل ذلك المعنى صح

او حدوث القديم

58

او حدوث القديم وكلاهما محال والله الموفق ولان اختصاصه بالعرش اما ان كان لاقتضاء ذاته
ذلك واما ان كان لاقتضاء معنى واما ان كان لا لذاته ولا لمعنى ولا جائز ان يكون لاقتضاء ذاته
لوجود ذاته في الازل لا بالعرش ولا جائز ان يكون لاقتضاء معنى لان المعنى ان كان قديما فلم يكن
الاختصاص في القدم ثابتا وانعدام الاختصاص مع قيام المعنى الموجب له محال وان كان محدثا فقيام
المحدث به محال على ما مر وان كان اختصاصه بالعرش لا لاقتضاء ذاته ولا لاقتضاء معنى جاز ان
يختص بجميع اجسام العالم فيتمكن في الصفحة السفلى من العالم او في الارض او في الآبار او في بطون
الحيوانات واشباه ذلك وذلك كله محال دل ان تمكنه في المكان محال وهو من امارات الحدث
وبالله التوفيق ولان العرش جسم محدود متناه فلو كان الصانع جل وعلا ملأ ساحة العرش وفضل
عنه في الجهات كلها كما هو مذهبهم الظاهر لكان متبعضا متجزيا لان كل جزء من ساحة العرش
جزء منه وفضل اجزاء اخر كثيرة لم تلاق العرش وقد مر ان القول بتجزيه مناف للتوحيد
فكان القول بالمكان منافيا للتوحيد وكذا على قول من يقول انه متقدر بمقدار ساحة العرش
مستحيل فان كل جزء من اجزاء ساحة العرش يلاقيه جزء منه والقول بالتجزي محال ومناف للتوحيد
وكذا لو كان بمقدار العرش واثبات المماثلة بين الله تعالى وبين المخلوقات محال وكذا كان
محدودا متناهيا ان كان على قدر ساحة العرش والعرش محدود متناه وكذا على قول الاوائل
منهم متناه من جهة السفل وكان من الممكن ان يكون اكبر من ذلك الحد او اصغر او اعلى من ذلك
الحد او اسفل وكذا هذا على قول المتأخرين منهم انه بجهة العلو فوق العرش وبينه وبين العرش
مسافة وليس بمتمكن على العرش يلزم هذا فان من الجائز انه كان اسفل من ذلك فيكون المسافة
بينه وبين العرش اقل مما هو الآن او اعلى من ذلك فيكون تلك المسافة اكثر من ذلك
وليس حدوث المحدثات يتعلق بقدر من المقدار اذ لا اعتبار للمفعول بقدر الفاعل وعظمه
وصغره ولا بد لا له في على ذلك فاذا اختصاصه بهذا القدر مع جواز غيره لن يكون الا
بتخصيص مخصص وما تعلق ثبوته باختصاص غيره اياه كان محدثا والقول بحدوث القديم
محال ولو لم يلزم بهذا حدوثه لم يلزم بمثله حدوث العالم بل يثبت قدمه والقول به محال
والله الموفق ولانه تعالى شيء واحد والواحد لا يتمكن الا في مكان واحد فلو كان في مكان لكان في
جزء واحد ويكون مثلا لذلك الجزء على ما مر فيكون هو تعالى على قدر جزء لا يتجزى وهذا محال
وبطل قولهم انه تعالى على العرش لان جزءا لا يتجزى من العرش لا يكون عرشا وبطل قولهم ايضا انه

ولا اختصاص صح

لكونهم متمكنا على العرش او مماسا للعرش او ملاقيا للعرش

او مماسا او ملاقيا على العرش الذي هو ... جهة السفل ... ذاته يكون متناهيا غير محدود متناهي المكان

انه فوق العالم لان الحجر والذي لا يتجزأ لا يلاقي كل العالم فلا وجه الى القول بكونه فوق العالم واراد بعض الكرامية الانفصال عن هذا الالزام فقالوا انه تعالى مع انه شيء واحد فهو على جميع اجزاء العرش وانه اختص بذلك لعظمته وهذا هذيان لا طائل تحته لانهم ان ارادوا به العظم من حيث ضخامة الجسم وكثرة الاجزاء فهم لا يقولون به مع انا ابطلنا القول به وان ارادوا به العظمة من حيث الجلال والقدر فالعظمة من هذا الوجه لا توجب اختصاص الموصوف بها بامكنة كثيرة فان السلطان وان عظم قدره فيما بين العباد لم يختص بمكان هو اكثر اجزاء من ذاته فان قالوا الا نريد بالعظمة ما ذكرتم من الضخامة او جلال القدر بل نريد به انه يلاقي اكثر من واحد مع توحد ذاته قيل لهم هذا كلام باطل لانكم تقولون انه مع توحده يلاقي اكثر من واحد لعظمته ثم تفسرون عظمته وتقولون ان هذه العظمة انه يلاقي اكثر من واحد مع توحده فيصير حاصل كلامكم انه مع توحده يلاقي اكثر من واحد لانه مع توحده يلاقي اكثر من واحد وهذا جعل الحكم علة لنفسه ولو جاز ذا الجاز لقائل ان يقول العالم قديم لانه قديم وللعالم صانعان لانهما صانعان وغير ذلك وهذا كله باطل فكذا هذا ثم يقال لهم لما جاز ان يلاقي ذات واحد اشياء كثيرة لعظمته لم لم يلاق جميع اجزاء العالم فيكون في كل مكان بذاته ويكون تحت العالم كما كان فوقه وهذا لانه مما لا انفصال لهم عنه والكلام اذا انتهى الى مثل هذه المحالات وافضى المذهب الى ركوب هذه الترهات فلم يبق لعاقل ريب في بطلانه ولا لمنصف تردد في فساده والحمد لله على العصمة ثم نقول لهم لما جاز ان يكون محدودا في جهة جاز ان يكون محدودا في جميع الجهات اذ لا دليل يوجب التفرقة بين جهة وجهة اذ لما جاز الاختصاص على هذا القدر من هذه الجهة جاز على غيرها من الجهات لان جوازه من هذه الجهة دليل جوازه على القديم فلم يمتنع عنه جميع الجهات واذا جاز هذا ثم جاز ان يلاقيه الاجسام المحدثة من هذا الجانب جاز ايضا من تلك الجهات ولو جاز ذا لاحاطت به الاجسام احاطة الحقة باللؤلؤة ثم يا من تذلل له ولا يحيط به الا ما هو دونه واصغر منه من جملة الجانبات فيؤول الامر الى ان يجوز ان يكون مثل لؤلؤة في حقة صغيرة باحدها الانسان ويضعه في صندوقه وفي جيبه وكل ذلك كفر وهذيان فكذا ما ادى اليه وبالله العصمة والنجاة عن كل ضلال وبدعة وكذا هذا على قول من يقول انه ملاق ساحة العرش ولم يفضل منها او بل لانه يلزم له الحد والنهاية من الجوانب الاربع حيث زعم انه لا يفضل

ساحة العرش

ساحة العرش والعرش متناه وكذا يقال لهم ابقدر ان يزيد في العرش من الجوانب كلها فان قالوا لا يقدر عجزوه وان قالوا نعم فاذا زاد فيه صار اصغر من العرش فهل يقدر بان يعطف ما فضل منه من اجزاء العرش على جوانبه فيحيط به فان قالوا لا يقدر عجزوه وان قالوا نعم فقد اثبتوا ما الزمنا من جواز احاطة المخلوقات به وبالله التوفيق ومالو توقف على هذه الجملة ظهر بطلان القول بانه تعالى في مكان دون مكان او في جهة من الجهات وظهر ايضا بطلان قول من قال انه تعالى بكل مكان بذاته لانه يلزمه انه متبعض متجزي يلاقي كل جزء منه ويلزمه ان يكون في اجواف الحيوانات وباد الكنف ومواضع الاقذار والانتان وهذا كله ظاهر البطلان وما يقوله المعتزلة وعامة النجارية انه تعالى بكل مكان بمعنى العلم والقدرة والتدبير دون الذات فهذا منهم خلاف في العبارة فاما في المعنى فقد ساعدونا على استحالة تمكنه في الامكنة ونحن ساعدناهم انه عالم بالامكنة كلها وكلها تحت تدبيره غير انهم عنيت عن اطلاق هذه العبارة الموحشة هذا المراد وثم الذي اضطرهم الى اطلاق هذه العبارة التي ظاهرها يوجب ما هو كفر وضلال واي ضرورة دعتهم الى ذلك ولم يرد به نص في الكتاب ولا في الاحاديث المشهورة فالواجب علينا عند انعدام النص صيانة هذا المعنى عن هذا اللفظ الموحش وبالله النجاة والمعونة فاما ما ذهب اليه الخصوم من الشبهات العقلية فنقول وبالله التوفيق اما من الشبهة الاولى وهي ان الموجودين القائمين بالذات لا يخلوان من ان يكون كل واحد منهما بجهة من صاحبه فنقول وبالله التوفيق الموجودان القائمان بالذات كل واحد منهما في الشاهد يجوز ان يكون فوق صاحبه والاخر تحته اتجوزون هذا في الغائب فان قالوا نعم تركوا مذهبهم فانهم لا يجوزون ان يكون البارئ جل وعلا تحت العالم وان قالوا لا ابطلوا دليلهم فان قالوا انما لم نجوز هذا في الغائب لان جهة تحت جهة ذم ونقيصة والبارئ جل وعلا منزه عن النقائص واوصاف الذم قيل لهم فاذا اثبتم التفرقة بين الشاهد والغائب عند وجود دليل التفرقة حيث لم تجوزوا ان يكون في الغائب بجهة تحت وان كان ذلك في الشاهد جائزا لثبوت دليل التفرقة وهو استحالة النقيصة ووصف الذم على الغائب وجوازه ذلك على الشاهد فلم قلتم ان دليل التفرقة فيما نحن فيه لم يوجد بل وجد لما مر انه يوجب الحدوث وهو ممتنع على الغائب جائز بل واجب على الشاهد ثم نقول لهم كون جهة تحت جهة ذم ونقيصة عندكم مسلم اذ لا نقيصة في ذلك ولا رتبة في علو المكان اذ كم من جالس

فقيل م

قال

من اجزاء العالم جزء م

فوق السطح او بيوغ البيت وطليعة على ما ارتفع من الاماكن وسلطان ربما انهبط من الامكنة
ثم نقول لهم انكم كل قائم بالذات في الشاهد جوهر وكل جوهر قائم بالذات أفتستدلون
بذلك على ان الغائب جوهر فان قالوا نعم فقد تركوا مذهبهم ووافقوا النصارى
وان قالوا لا نقضوا دليلهم ثم نقول لهم انما تجب التعدية من الشاهد الى الغائب
اذا تعلق احد الامرين بالآخر تعلق العلة بالمعلول كما في العلم والعالم والحركة و
المتحرك وذلك مما لا يقتصر على مجرد الوجود بل يشترط فيه زيادة شروط وهو ان
يستحيل اضافته الى غيره الا ترى ان العالم كما لا ينفك عن العلم والعلم عن العالم يستحيل
اضافة كونه عالما الى غيره وأما العلم فيعلم انه كان عالما لان له علما فوجبت التعدية
الى الغائب والجوهرية مع القيام بالذات ان كانا لا ينفكان في الشاهد ولكن
لما لم يكن جوهرا لقيامه بالذات بل لكونه اصلا يتركب منه الجسم لم تجب تعدية كونه جوهرا
تبعا لكونه قائما بالذات واذا كان كذلك فلم قلتم انهما كانا في الشاهد موجودين
قائمين بالذات لان كل واحد منهما بجهة من صاحبه او كان كل واحد منهما بجهة صاحبه
لانهما موجودان قائمان بالذات ثم نقول لهم لو كانا موجودين قائمين بالذات
لان كل واحد منهما بجهة من صاحبه لكان الموجود القائم بالذات بالجهة وان لم يكن
معه غيره ولكان البارئ جل وعلا في الازل بجهة لانه كان موجودا قائما بالذات وهذا
محال اذ الجهة لا تثبت الا باعتبار غير الا ترى ان الجهات كلها محصورة على الست
وهي فوق وتحت وخلف وقدام وعن يمين وعن يسار وكل جهة منها لا يتصور ثبوتها
الا بمقابلة غيرها والكل يتركب من الفرد فاذا كان كل فرد من الجهات لا يتصور ثبوتها
الا باثنين كان حكم كلية الجهات كذلك لما مر من حصول المعرفة بالكليات
بواسطة الجزئيات واذا كان الامر كذلك كان تعلق الجهة بالوجود والقيام با
لذات مع ان كل واحد منهما يثبت باعتبار النفس دون الغير والجهة لا تثبت الا
باعتبار الغير جهلا بالحقائق ثم يقال لهم اتزعمون ان القائمين بالذات يكون كل
واحد منهما بجهة من صاحبه على الاطلاق ام بشرط كون كل واحد منهما محدودا
متناهيا فان قالوا على الاطلاق فلا نسلم وما يستدلون به من الشاهد فهما محدودان
متناهيان وان قالوا نقول ذلك بشرط كون كل واحد منهما محدودا متناهيا فلم

ولكن لم قلتم

60

ولكن لم قلتم ان البارئ محدود متناه ثم انا قد اقمنا الدلالة على استحالة كونه محدودا متناهيا
والله الموفق واما الشبهة الثانية التي تعلقوا بها انه تعالى كان ولا عالم ثم خلقه أخلقه في ذاته
ام خارج ذاته وكيف ما كان فقد ثبتت الجهة فنقول ان هذا تشنيع على ما تضمرون
من عقيدتكم الفاسدة انه تعالى متبعض متجزئ وانكم تتبرؤون منه عند قيام الدلالة
على بطلان تلك المقالة وتزعمون انا نعني بالجسم القائم بالذات وهذه الشبهة بنفس المقالة
وما تتمسكون به من الدلالة تهتك عليكم ما اسبلتم من استاركم وتبدي عن مكنون اسراركم
اما بنفس المقالة فلان شغل جميع العرش مع عظمه لن يكون الا بمتبعض متجزئ على ما
تزعمون واما بالدلالة فلان الخارج والداخل لن يكون الا ما هو متبعض متجزئ وقيام
الدلالة وانضمام ظاهر اجماعكم على بطلان ذلك يغنينا عن الاطالة في افساد هذه الشبهة
والله الموفق وربما يقلبون هذا الكلام فيقولون بانه تعالى لما كان موجودا اما ان
يكون داخل العالم واما ان يكون خارج العالم وليس بداخل العالم فكان خارجا منه
وهذا يوجب كونه بجهة منه والجواب عن هذا على نحو ما اجبنا عن الشبهة المتقدمة
ان الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم المتبعض المتجزئ فاما ما لا يتبعض
ولا يتجزى فلا يوصف بكونه داخلا ولا خارجا الا ترى ان العرض القائم بجوهر
لا يوصف بكونه داخلا فيه ولا خارجا منه وكذا القديم لما لم يكن جسما لا يوصف بذلك
فكان هذا الكلام ايضا مبنيا على ما يضمرون من عقيدتهم الفاسدة وكذا الجواب عما
يتعلق به بعضهم انه تعالى لما كان موجودا اما ان يكون مماسا للعالم او مباينا عنه
وايهما كان ففيه اثبات الجهة ان ما ذكر من وصف الجسم وقد قامت الدلالة على
بطلان كونه جسما الا ترى ان العرض لا يوصف بكونه مماسا للجوهر ولا مباينا له وهذا
كله لبيان ان ما يزعمون ليس من لواحق الوجود بل هو من لواحق التبعض والتجزي
والتناهي وهي كلها محال على القديم تعالى والله الموفق واما حل الشبهة الثالثة وهو ان
الموجودين لا يعقلان موجودين الا وان يكون احدهما بجهة صاحبه او بحيث
هو قلنا هذا منكم تقسيم للموجودين وليس من ضرورة الوجود احد الامرين لانهما
ان كانا موجودين كان احدهما بجهة صاحبه ينبغي ان لا يكون الجوهر وما قام به من

العرض موجودين

لان احدهما ليس بجهة صاحبه وان كانا موجودين لان احدهما بحيث صاحبه سبق الى ان لا يكون
الجوهران موجودين لان احدهما ليس بحيث صاحبه وقد مر ما يوجب بطلان هذا
في ابطال قول النصارى ان الموجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون جسما واما ان
يكون عرضا والباري جل وعلا ليس بجسم ولا عرض فدل انه جوهر فان بطل ذلك بطل
هذا وان صح هذا صح ذلك كلا الامرين باطل لما مر والله الموفق وما يزعمون انه لا
عدم اشد تحققا من نفي المذكور من الجهات الست وما لا جهة له لا يتصور وجوده فنقول
ذكر ابو اسحق الاسفرايني ان السلطان يمين الدولة السلطان محمود رحمه الله سئل عن هذا السؤال من
القوم من الكرامية والقا... على ابن فورك قال كتب ابن فورك الي ولم يكتب بماذا اجاب
ثم استخرج ابو اسحاق الجواب ولم يات بما هو انفصال عن هذا السؤال بل اتى بما هو
ابتداء دليل في المسئلة انه لو كان بجهة لكان محدودا وما جاز عليه الحدود جاز الانقسام
والتجزي ولان ما جاز عليه الجهة جاز عليه الوصل والتركيب وهو ان يتصل به الاجسام وذا باطل
بالاجماع ولانه لو جاز عليه الجهة لجازت احاطة الاجسام به على نحو ما قررنا وهذا هو
ابتداء الدليل وليس بدفع للسؤال وللكلامي ان يقول ان كان ما ذكرت من الادلة يوجب
بطلان القول بالجهة لما في اثباتها من اثبات امارات الحدث فما ذكرت من الدليل
يوجب القول بالجهة لما في الامتناع عن القول به اثبات عدمه وكما لا يجوز اثبات
حدوث ما ثبت قدمه بالدليل لا يجوز نفي ما ثبت وجوده بالدليل وحل هذا الاشكال
ان يقال ان النفي عن الجهات كلها يوجب عدم ما هو بجهة من النافي او عدم ما ليس
بجهة منه فان قال عدم ما هو بجهة منه قلنا نعم ولكن لم قلتم ان الباري جل وعلا بجهة
من النافي فان قال لانه لو لم يكن بجهة منه لكان معدوما فقد عاد الى ما يروم من الشبهة
وقد فرغنا بحمد الله تعالى عن حلها وان قال النفي عن الجهات يوجب عدم ما ليس بجهة منه
فقد احال لان ذلك لا يوجب عدم النافي وما قام به من الاعراض لما لم يكن بجهة من
نفسه فكذا لا يوجب عدم الباري جل وعلا لانه ليس بجهة من النافي فان قالوا اذا لم يكن
بجهة منه ولا قائما به يكون معدوما فقد عادوا الى الشبهة الثالثة وقد فرغنا من حلها
بتوفيق الله تعالى والاصل في هذا كله ان ثبوت الصانع جل وعلا وقدمه علم بالادلة التي

الدلايل ولابد
لمن يزين

61

ولا مجال للريب فيه فعلمنا ثبوته وقدمه وعرفنا استحالة ثبوت امارات الحدث في القديم فنفينا ذلك
عنه لما في اثباتها من اثبات حدوث القديم او بطلان دلالة الحدث وذلك باطل كله على ما قررنا وفي اثبات
المكان والجهة اثبات دلالة الحدوث على ما مر وليس من ضرورة الوجود اثبات الجهة لان نفسي
وما قام بها من الاعراض ليست مني بجهة وهي موجودة وما كان مني بجهة ليس قائما بي وهو موجود
وكذا ليس من ضرورة الوجود ان يكون فوق الوجود ما ليس فوقي ولا ان يكون تحتي الوجود ما
ليس تحتي وكذا قدامي وخلفي وعن يميني وعن يساري واذا انتفت هذه الجهة على التعيين
في الجهات كلها اذ هي متركبة من الافراد فاذا ليس من ضرورة الوجود ان يكون مني بجهة الوجود ما ليس
مني بجهة ولا ان يكون قائما بي الوجود ما ليس قائما بي وظهر ان قيام الشيء بي وكونه بجهة مني ليسا
من لوازم الوجود وضروراته على ما قررنا هذا الكلام في نفي كونه تعالى عرضا وجوهرا وجسما وخروج
الموجود عن هذه المعاني كلها معقول لما بينا من الدلائل ان ليس من ضرورة الوجود ثبوت معنى من هذه المعاني
كلها لما مر من ثبوت موجود ليس فيه كل معنى من هذه المعاني على التعيين غير انه ليس بموهوم لما لم نحس
موجودا يعرى عن هذه المعاني كلها اذ ما شاهدنا من المحسوسات كلها محدثة وارتفاع دلالة الحدث
عن المحدث محال وفي الغائب الامر بخلافه وليس من ضرورة الارتفاع عن الوهم العدم لما ثبت
من الدلائل العقلية على الوجود وظهور الفرقة بين المعقول والموهوم على ما تقدم ذكره على وجه
لا يبقى للمنصف فيه ريبة ثم ان الله تعالى اثبت في نفس كل عاقل معاني خارجة عن الوهم لخروجها
عن درك الحواس ونعلم وجودها على وجه لم يكن للشك فيه مدخل لثبوت اثارها كالعقل
والروح والبصر والسمع والشم والذوق فان ثبوت هذه المعاني محقق والاوهام عن الاحاطة
بماهيتها قاصرة لخروجها عن الحواس المؤدية المدركة صورة محسوساتها الى الفكرة لتصير
ذلك حجة على كل من انكر الصانع مع ظهور الايات الدالة عليه لخروجه عن التصور في الوهم
ويعلم ان لا مدخل للوهم في معرفة ثبوت الاشياء الغائبة عن الحواس ومن اراد الوصول الى
ذلك بالوهم ونفى ما لم يتصور فيه مع ظهور امارات ثبوته فقد عطل الدليل العام لانعدام ما ليس
يصلح دليلا فصار كمن انكر وجود البياض في جسم مع معاينته ذلك لانعدام استدراك ذلك
بالسمع وجهالة من هذا سبيله لا تخفى على الناس فكذا هذا ثم لا فرق بين من انكر الشيء لخروجه
عن الوهم وبين من جعل خروج الشيء عن الوهم دليلا للعدم فانهما جميعا قصرا ثبوت الشيء ووجوده على
الوهم وخروج الموجود عن جميع امارات الحدث غير موهوم لما لم نعاين موجودا ليس بمحدث وايضا

في امارات الحدوث
في القديم محال

ونفيهما عن القديم اخراجه عن الوهم ونخرجه عن الوهم يلتحق بالقديم فاذا لا وجود للعدم فصارت
اي امارات الحدث
المجسمة والقائلون بالجهة والجاعلون ما لا حد على الجهة في حيز العدم قائلين بعدم القديم فضاهوا
الدهرية في نفي الصانع الذي ليس فيه شيء من امارات الحدث وساعدوهم في اثبات قدم من هو متمكن
في المكان او متحيز الى جهة في اثبات قدم من تحققت امارات حدوثه وبان باثبات القدم للعالم
نفي الصانع فاذا عند الوقوف على هذه الحقائق علم انهم هم النافون للصانع في الحقيقة دون
من اثبته ونفى عنه الجهة والتمكن اللذين هما من امارات الحدث والله الموفق وهذا هو الجواب
عن قولهم ان الناس مجبولون على العلم بانه تعالى في جهة العلو حتى انهم لو تركوا وما هم عليه
جبلوا لاعتقدوا ان صانعهم في جهة العلو فانا نقول لهم ان عنيتم بهذا من لم يرض عقله
بالتدبر والتفكر ولم يتنبه لمعرفة الحقائق بادمان النظر والتامل فحسب انه بهواه يعتقد ان
صانعه لجهة منه لما انه لا يعرف ان التحيز جهة من امارات الحدث وهي منفية عن القديم ولما
يرى ان ما ليس بقائم به يكون منه لجهة بمن يرى صفاء الاجرام العلوية وشرف الاجسام النيرة
في الحيز وظن جهلا منه انه تعالى لابد من كونه في تلك الجهة منه لخروج ما ليس بقائم به ولا بجهة
منه عن الوهم وتفضيلا لتلك الجهة على سائر الجهات عنده وان عنيتم به الحذاق من العلماء العارفين
بالفرق بين الجائز والممتنع والممكن والمحال فعندهم اذ هؤلاء لا يبنون الامر على الدليل
دون الوهم وقد قام الدليل عندهم على استحالة كونه تعالى في جهة والله الموفق وتعلقهم بالاجماع
برفع الايدي الى السما عند المناجاة والدعا باطل لما ليس في ذلك دليل كونه تعالى في تلك الجهة
هذا كما انهم امروا بالتوجه في الصلوة الى الكعبة وليس هو في الكعبة وامروا برد الابصار
دهم الى مواضع سجودهم حالة القيام في الصلوة بعد نزول قوله تعالى قد افلح المؤمنون
الذين هم في صلوتهم خاشعون بعدما كانوا يصلون شاخصة ابصارهم نحو السما
وليس هو في الارض وكذا حالة السجود امروا بوضع الوجوه على الارض وليس هو تعالى تحت
الارض فكذا هذا وكذا المتحري يصلي الى المشرق والمغرب والشام وليس هو تعالى في هذه
الجهات ثم هو تعبد كما في هذه المواضع ويحتمل انه تعالى امرنا بالتوجه الى هذه المواضع
المختلفة عند اختلاف الاحوال لئلا يدعي وهم تحيزه في جهة ويصير ذلك دليلا
لمن عرفه انه ليس لجهة منا وقيل ان العرش جعل قبلة للقلوب عند الدعا كما جعلت الكعبة
قبلة للابدان في حالة الصلوة واستعمال لفظ الانزال والتنزيل منصرف الى الاتي بالقرآن

الجبس

فاما القرآن

62 فاما القرآن فلا يوصف بالانتقال من مكان الى مكان والآتي به وهو جبريل عليه السلام كان نزل من
جهة العلو لما ان مقامه كان ثمة لكونه جسما والله الموفق فاما تعلقهم بتلك الآيات فنقول في
ذلك انا اثبتنا بالآية المحكمة التي لا تحتمل التأويل وبالدلائل العقلية التي لا احتمال فيها
ان تمكنه في مكان مخصوص او الامكنة كلها محال فلا يجوز ابطال هذه الدلائل بما تلوا من
الآيات المحتملة ضروبا من التأويل بل يجب حملها على ما يوافق الدلائل المحكمة دفعا للتناقض
عن دلائل الحكيم الخبير جلت اسماؤه فخص هذا ان حمل الآيات على ظواهرها والامتناع عن
صرفها الى ما تحتمله من التأويل يوجب تناقضا فاحشا في كتاب الله تعالى وبنفيه استدل الله تعالى
على ان القرآن من عنده بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وبيانه انه تعالى
قال في آية الرحمن على العرش استوى وقال في آية اخرى أأمنتم من في السما وقال في آية اخرى ما يكون من
نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقال في آية اخرى ان ربك لبالمرصاد وقال في آية اخرى الا انه بكل
شيء محيط ثم لا وجه الى القول بانه على العرش وانه في السما وانه بالمشرق عند المناجين به وبالمغرب
والروم والزنج والهند والعراق بل في كل بلدة وقرية في حالة واحدة عند المناجين في هذه
الامكنة في ساعة ولا في ساعات بالتحول والتنقل لاستحالة الحركة عليه وانه بالمرصاد وانه محيط
بكل شيء من جوانبه الاربع فيصير كالحقة لكل شيء لما في كون شيء واحد في الامكنة الكثيرة من
الامتناع وليس من يجري بعض هذه الآيات على الظاهر ويصرف ما وراء ذلك الى ما عنده
من التأويل باولى من صاحبه الذي يرى في تعيين المكان خلاف رأيه فاذا ظهرت صحة ما
ادعينا من تعذر حمل الآيات على الظواهر ووجوب الصرف الى ما يصح من التأويل ثم بعد
ذلك اختلف مشايخنا رحمهم الله منهم من قال في هذه الآيات انها متشابهة نعتقد فيها ان لا وجه
لاجرائها على ظواهرها ونؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها ونعتقد ان ما اراد الله تعالى
بها حق وهؤلاء يطلقون ما ورد به الشرع فيقولون الرحمن على العرش استوى ويقولون انه
تعالى القاهر فوق عباده وكذا كل آية في هذا وما يروى عن السلف من الفاظ يوهم ظاهرها
اثبات الجهة والمكان فهو محمول على هذا وبين السلف اختلاف في الالفاظ التي يطلقون فيها كل ذلك
اختلاف منهم في العبارة مع اتفاقهم في المعنى انه تعالى ليس بمتمكن في مكان ولا بمتحيز الى جهة ومنهم
من اشتغل ببيان احتمال الآيات معاني مختلفة سوى ظاهرها ويقولون نعلم ان المراد بعض
ما تحتملها الالفاظ من المعاني التي لا يكون منافية للتوحيد والتقديس ولا يقطعون على مراد الله تعالى

لا بد له من دليل يوجب القطع على المراد وتعيين بعض المعاني ثم العرش يذكر ويراد به السرير
المحفوف بالملائكة الذي هو أعظم المخلوقات وهو ظاهر في الشرع ويذكر ويراد به الملك قال الشاعر
إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم وأودت كما أودت إياد وحمير وقال زهير
تداركتما عبسا وقد ثل عرشها وذبيان إذ زلت بأقدامها النعل وقال النابغة
عروش تفانوا بعد عز وأمنة هووا بعد ما نالوا السلامة والغنى والاستواء يذكر ويراد به
الاستقرار كقوله تعالى واستوت على الجودي ويذكر ويراد به الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج
ويذكر ويراد به التمام على ما قال تعالى ولما بلغ أشده واستوى ويذكر ويراد به الاستيلاء كما
يقال استوى فلان على بلد كذا قال الشاعر في بشر بن مروان قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق وقال آخر إذ [illegible] بصفين ونصرنا حتى استوى لأبيك الملك في عدد
أي ثبت له الملك فيه ويذكر ويراد به الارتفاع والعلو كما قال تعالى فإذا استويت أنت ومن معك على
الفلك وهذا النوع ينقسم إلى قسمين فيذكر ويراد به العلو من حيث المكان ويذكر ويراد به العلو
من حيث الرتبة فعلى هذا يحتمل أن يكون المراد منه استولى على العرش الذي هو أعظم المخلوقات
وتخصيصه بالذكر كان لتشريفه إذا أضيف جزئية الأشياء إلى الله تعالى لتعظيم ذلك كما قال
ناقة الله وأن المساجد لله وأنه لما قام عبد الله وعيسى أو كان لدلالة أن ما دونه كان مستولى
عليه بالاستيلاء عليه كما يقال فلان أمير هذه البلد وإن كان أميرا لها ولسائر نواحيها
قال الله تعالى وهو رب العرش العظيم وإن كان رب الكل وهذا كما ظاهر وتزييف الأشعرية
هذا التأويل لمكان أن الاستيلاء يكون بعد الضعف وهذا لا يتصور في الله تعالى ونسبتهم
هذا التأويل إلى المعتزلة ليس بشيء لأن أصحابنا أولوا هذا التأويل ولم يختص به المعتزلة و
كون الاستيلاء إن كان في الشاهد عقيب الضعف ولكن لم يكن هذا عبارة عن استيلاء
عن ضعف في اللغة بل ذلك ثبت على وفاق العادة كما يقال علم فلان وكان ذلك في المخلوق
بعد الجهل ويقال قدر وكان ذلك بعد العجز وهذا الإطلاق جائز في الله تعالى على
إرادة حقيقة العلم والقدرة بدون سابقة الجهل والعجز فكذا هذا على أن اللفظ الموضوع
لمعنيين يحتمل أحدهما على الله تعالى ولا يحتمل الآخر يفهم منه إذا أضيف إلى الله تعالى ما لا
يستحيل عليه دون ما يستحيل عليه كلفظة التعجب فإن التعجب في اللغة عبارة عن استحسان الشيء مع
الجهل بسببه فإذا أضيف إلى الله تعالى في مثل قوله بل عجبت ويسخرون في قراءة من قرأ بضم التاء

عبس وذبيان قبيلتان

فيجب في اللفظ الذي ما وضع للضعف بل وضع لنفاذ السلطنة والقهر أن يثبت فيه سابقة
الضعف لا بد لا له في اللغة بل بوفق العادة لأن لا يفهم منه ما يستحيل على الله تعالى أولى والله الموفق
ولو أريد بالعرش الملك لكان الاستواء عبارة عن التمام أي تمام المملوك كما روي عن ابن عباس
رضي الله عنه أن الله تعالى خلق العالم في ستة أيام ثم خلق الشيء في اليوم السابع فبهم التمام
إذ خلق لهم كل شيء وقد بالغ أئمة أهل السنة في بيان ما يحتمل هذه الآيات من التأويلات
التي لا تنافي التوحيد والقدم أعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل إذ في هذا القدر كفاية لمن
نصح نفسه وبالله الرشاد وقالوا في قوله تعالى وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله أي نفوذ
الوهيته في السماء لا ثبوت ذاته كما يقال فلان أمير في بخارا وسمرقند ويراد به أن إمارته وسلطنته
فيهما لا ذاته وكذا هذا في قوله تعالى أأمنتم من في السماء وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم
سركم وجهركم أي الوهيته فيهما لا ذاته وكذا قالوا في قوله تعالى أأمنتم من في السماء أي في السماء الوهيته
إلا أنها أضمرت لدلالة ما سبق من الآيات وقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم
أي يعلم ذلك ولا يخفى عليه وقوله ونحن أقرب إليه من حبل الوريد أي بالسلطان والقدرة
وقوله فوق كل شيء أي بالقهر على ما قال وهو القاهر فوق عباده وقالوا في تعلقهم بقوله تعالى
إليه يصعد الكلم الطيب الآية إن الله تعالى جعل ديوان أعمال العباد في السماء والحفظة
من الملائكة فيها فيكون ما رفع هناك كأنه رفع إليه لأنه أمر بذلك كما قال إبراهيم صلوات
الله عليه وسلامه إني ذاهب إلى ربي سيهدين أي الموضع الذي أمرني ربي أن أذهب إليه وكما قال
ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله والله أعلم وقالوا في تعلقهم بقوله إن الذين عند ربك يعني الملائكة
إن المراد منه قرب المنزلة لا المكان كما قال في موسى عليه السلام وكان عند الله وجيها وقال إن الدين
عند الله الإسلام أي هو الدين الحق الذي له منزلة عند الله تعالى من الأديان والله الموفق ثم بعد
فإن كل لفظ أضيف إلى شيء يفهم منه ما يجوز على ذلك الشيء ولا يستحيل عليه ولا يفهم منه
ما يستحيل عليه ألا ترى أن الرجل إذا قال أتاني زيد يفهم منه الانتقال من مكان إلى مكان
لأن زيدا جسم ويجوز عليه ذلك وإذا قال أتاني خبر فلان لا يفهم منه الانتقال من مكان
إلى مكان لأن ذلك مما يستحيل على الخبر فيفهم منه الظهور فإذا ثبت هذا فلا يجوز أن يفهم
مما أضيف إلى الله تعالى من الألفاظ ما يستحيل عليه ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل عليه أو يفوض
المراد إليه والإيمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوجب [illegible] [illegible]
والله الموفق

وللمتكلمين في ما ورد هذه الآيات كلام كثير وصنفوا في ذلك كتبا على حدة الا انا اقتصرنا على هذا القدر لحصول المقصود ومن اراد الزيادة على ذلك فليطالعه في تلك الكتب والله الهادي الى الرشاد

الكلام في اثبات صفات الله تعالى واذا ثبت ان صانع العالم قديم ومن شرط القدم

البري عن النقائص ثبت انه حي قادر سميع بصير عالم اذ لو لم يكن كذلك لكان موصوفا بالموت والعجز والجهل والعمى والصمم اذ هذه الصفات معاقبة لتلك الصفات فلو لم يكن هذه الصفات ثابتة لله تعالى لثبت ما يقابلها وهي صفات نقص ومن شرط القدم الكمال وبدل انه موصوف بما بينا بالضرورة اتصافه باضدادها التي هي من سمات الحدث لكونها نقائص واذا ثبت ايضا انه هو المخترع لهذا العالم مع اختلاف انواعه وهو الحاوي على ما هو عليه من الاحكام والاتقان وبديع الصنع وعجيب النظم والترتيب وتركيب الافلاك وما فيها من الكواكب السائرة وما يرى من البدائع في ابدان الحيوانات من الحيوة والتمييز والاهتداء الى اجتلاب المنافع واتقاء المضار وما فيها من الجواهر وما في الاجسام الجمادية من البدائع والخاصيات التي اودعت فيها على وجه لو تأمل ذو البصيرة الموصوف بدقة الفكرة وحدة الخاطر ورجاحة العقل وكمال الذهن وقوة التمييز جميع عمره فيها لما وقف على كنهها بل على جزء من الف جزء منها من آثار كمال الحكمة ولطف التدبير ثبت انه حي قادر عالم سميع بصير والفعل المحكم المتقن الجاري على النظام والترتيب المودع فيه بدائع المعاني ولطائف الخاصيات لن يتأتى الا من حي قادر عالم سميع بصير ويجري العلم بذلك مجرى الاوائل البديهية حتى ان العقلاء بأسرهم ينسبون من يضيف نسج الديباج المنقوش وتحصيل التصاوير المونقة وبناء القصور العالية واتخاذ السفن الجارية ونجر الخشب المنجورة على اعتدال الاقسام واستواء ما هو النهاية في الكمال والتمام الى ميت عاجز اما الى الحماقة والغباوة واما الى العناد والمكابرة لا يختلج لهم ريب في ذلك ولا يتخايل لهم فيه شبهة او شك

وحاصل هذا كله انا عرفنا ثبوت هذه الصفات كلها لمعرفتنا بتعاقب اضدادها التي هي في انفسها نقائص اياها ومعرفتنا باستحالة ثبوت النقائص في القديم فعرفنا ثبوت هذه الصفات التي هي من صفات الكمال ضرورة انتفاء النقائص عن القديم وعرفنا ان ثبوتها من شرائط القدم وهذه الطريقة جارية في هذه الصفات كلها وعرفنا ايضا ثبوت بعض هذه الصفات وهي القدرة والعلم بدلالة المحدثات عليه اذ لا فعل يتأتى بدون القدرة ولا احكام يحصل بدون العلم وعرفنا ثبوت الحيوة ايضا عند بعض اصحابنا رحمهم الله بدلالة

بدلالة المحدثات عليها اذ احكام الفعل كما لا يتصور الا من قادر عالم لا يتصور الا من حي تحققه ان الحيوة لذاتها ما لا يعرف في الشاهد الا بوجود الافعال الاختيارية وعند وجودها يقع التيقن بثبوت الحيوة بحيث لا مجال للريب في ذلك ويعد الشاك فيه متجاهلا وكما يستدل بالفعل المحكم المتقن على كون الفاعل قادرا عالما يستدل به على كونه حيا ويتمكن في فطر العقول امتناع القول بوجود ذلك لا من حي على ما ذكرنا وعند بعض اصحابنا رحمهم الله كانت الحيوة من مدلولات العلم والقدرة لا من مدلولات الفعل بل الفعل يدل على علم الفاعل وقدرته ويستحيل ثبوتهما بدون الحيوة اذ الحيوة شرط ثبوتهما ودليل استحالة ثبوتهما بدون الحيوة ان الموت والجمادية تضادان العلم والقدرة اذ العقول السليمة كما تأبى قبول قول من اخبر عن اجتماع الموت والحيوة والسواد والبياض والحركة والسكون تأبى قبول قول من جوز ثبوت العلم والقدرة للميت ويعرف امتناع اجتماعهما مع الموت كما تعرف امتناع اجتماع الحيوة والموت ولا تفرق بينهما فلو جاز ذا لجاز الاول ولو امتنع الاول لامتنع هذا لانعدام ما يوجب التفرقة بين الامرين في العقول الصحيحة السليمة تحققه ان ذلك لو جاز لجاز ان يكون كل دبياج نفيس وكل صورة مونقة وكل قصر عال في العالم كانت حاصلة من بعض الجمادات ولعل صخور العراق وجبالها واشجارها تولد مقاتلة ما تجانسها من ذلك بخراسان وما وراء النهر فيجتمع العساكر وتضرب الطبول وتنفخ في البوقات وتقع بينهم مقاتلة عظيمة ونحو هذا كله هذيان وخروج عن قضية العقول والتحاق بالمتجاهلة وعرف بهذا بطلان قول ابي الحسن الصالحي ان الحيوة ليست بشرط للقدرة والعلم وجوز وجودهما في الميت والاجسام الموات وكذا السمع والبصر وبطلان قول الكرامية حيث يجوزون ذلك كله الا القدرة فانها لا تجامع الموت عندهم فاما ما وراء القدرة فيجوز اجتماعها مع الموت واذا طولبوا بالفرق زعموا ان القدرة هي من جملة الحيوة فاما العلم وما وراء ذلك من الصفات فليس من جملتها فيقال لهم وبم تنفصلون ممن عكس عليكم فادعى ان العلم والسمع والبصر من جملة الحيوة والقدرة ليست كذلك ثم نقول لهم لو كان الامر على ما تزعمون لكانت القدرة لا تفارق الحيوة ولا تجامعها العجز الذي هو ضد القدرة وحيث كان الامر بخلافه دل على بطلان هذه المقالة تحققه ان القدرة لو كانت من جملة الحيوة لكان ضدها الموت

لا العجز ولو جاز اجتماع العجز والحيوة لجاز اجتماع الموت والحيوة لان الموت كما يضاد الحيوة
يضاد القدرة التي هي من جملة الحيوة وحيث لم يكن كذلك دل ان هذا القول باطل وما ذكره
الصالحي من الشبهة ان الاصل ان ما ضاد شيئا ضاد ضده وما لم يضاد ضده لا يضاده ذلك الشي
فان السواد لما كان يضاد البياض يضاد ما هو ضد البياض من الحمرة والصفرة والخضرة وغيرها
والحركة لما لم تكن مضادة للحيوة لم تكن مضادة للموت واذا كان الاصل هذا ثم راينا ان
العلم والقدرة لا يضادان الحيوة فلا يضادان الموت ايضا وعند ارتفاع المضادة جاز
الاجتماع كلام باطل متناقض لان الشي لو كان يجب ان يضاد ما هو ضد ضده لكان يجب ان يكون
الشي مضادا لنفسه لانه ضد ضده الذي ضاده والقول بكون الشي مضادا لنفسه ظاهر الفساد
ويقال لهم تنفصل عمن يقول تقرر في اوائل العقول تضاد العلم والموت حسب تقرر
تضاد الحيوة والموت ولو جاز لك ان تقول هذا جاز لغيرك ان يقول ان الحيوة
ليست بمضادة للموت اذ لو كانت مضادة للموت لضادت ما هو ضد الموت وهو العلم
واذا لم تضاد ما هو ضد الموت لا تضاد الموت ايضا وهذا فاسد فكذا الاول ولو قال علم
بالضرورة ان العلم والموت متضادان وكذا القدرة والموت فانفصل عنهم ويقال له استدلالك
بجواز اجتماع العلم والحيوة وكذا القدرة والحيوة على جواز اجتماعهما مع الموت باطل
اذ ليس كل ما يجوز وجوده مع شي يجوز وجوده مع ضده فان العلم بان الجسم اسود
والاخبار عن ذلك جايز الوجود في حال وجود السواد وليس بجايز الوجود في حال
وجود البياض الذي هو ضد السواد وكذا ما يقوله الصالحي ان القدرة والعلم لو لم
يصح وجودهما في غير الحي لكان الله تعالى اذا اراد ان يخلق القدرة او العلم في شي لما قدر
عليه ما لم يخلق فيه الحيوة فيصير عاجزا ويحتاج الى خلق الحيوة اولا فيصير ذلك
كالآلة له وهذا كلام فاسد فان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على خلق الجوهر متعريا
عن العرض ولا على خلق العرض لا في الجوهر ولا على خلق مماسة في جسم بدون خلق مماسة
اخرى في جسم اخر لاستحالة ان يماس جسم ما لا يماسه وكذا الاجتماع والا
فتراق لاستحالة اجتماع الشي مع ما يفارقه ومفارقته لما يجامعه وهذا كله محال فكذا
الاول ولذا لا يقال لما ان الله تعالى لا يوصف بانه لا يمنعه شي ويجب ان يقال ان الله تعالى
لو خلق في محل سكونا لكان قادرا ان يخلق في محل السكون الحركة ويجوز ان يخلق فيصير
الجسم متحركا
ساكنا

ولو جاز اجتماع العجز والحيوة لجاز اجتماع الموت والحيوة لان العجز كما يضاد القدرة يضاد الحيوة التي من جملتها القدرة صح
مذكور في النسخة الموجودة عند المصنف

على هذا يلزم ان يكون السواد مضادا لنفسه فان الحمرة كما هي ضد البياض وكذا السواد ضد البياض فان السواد ضد للبياض لانه ضد للحمرة التي هي ضد البياض على حكمه فيجب ان يكون السواد ضدا لنفسه لان السواد ايضا ضد البياض لان السواد على اصله انما يضاد البياض لو كان مضاد الضد البياض وضد البياض السواد فيكون السواد مضادا للسواد وهذا باطل

ان الحيوة والموت متضادان فهل يعلم خصومك بالضرورة صح

اي العلم بان الجسم اسود والاخبار

باطل هذا صح
وعدم الاتصاف بالقدرة على هذه الاشياء ليس بنوع العجز لان القصور في قدرة الله تعالى

65

الجسم متحركا ساكنا في حالة واحدة وكذا في جميع المتضادات وحيث كان هذا مستحيلا دل ان
الاخر مستحيل وما هذا مسئلة لا يعرف بها ولا اختلاف ولا استعانة والله الموفق ثم ان الله تعالى اذا
اراد ان يخلق عرضا في محل لا يخلق فيه شيا من اضداده كما لو اراد ان يخلق في جسم بياضا لا يخلق فيه
شيا من الالوان المضادة للبياض وكذا اذا اراد ان يخلق علما لا يخلق فيه الجهل ولا الموت اذ هما
يضادانه ولا يتعرى القائم بالذات عن الموت او الحيوة جميعا فيخلق فيه الحيوة ضرورة
لما ان الموت الذي هو ضد العلم يخلق فيه العلم عند خلو المحل عما يضاد العلم وكذا في القدرة
والسمع والبصر واذا عرف هذا فكان العلم والقدرة على هذا المذهب ثابتين بدلالة العلم
والحيوة ثابتة بدلالة ما هو مدلول العالم ولئن سلم بهذا احراز عن العبث على ما بين
اذا انتهينا الى تلك المسئلة ان شاء الله تعالى واذا عرف انه تعالى حي عالم قادر سميع بصير نقول
انه يجوز ان يوصف بها فيقال هو حي عالم قادر سميع بصير وزعم بعض المنتسبين الى
الفلسفة ان كل اسم يجوز اطلاقه على المحدث لا يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه يوجب التشابه
وتبعهم على هذا الراي الناس الباطنية القرامطة لعنهم الله وقد مر ما يظهر ابطال هذا
القول ثم الوصف له بهذه الصفات حقيقة لا مجاز وزعم الناشي ان الوصف له بهذه
الصفات مجاز على ما حكى ابو الياس عنه وقد مر الكلام فيه مفصلا في الشبهة بحمد الله تعالى
ثم نقول ان الله تعالى كان موصوفا بهذه الصفات في الازل وكان حيا قادرا عالما سميعا
بصيرا وروي عن جهم بن صفوان الترمذي انه كان يقول ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما
حتى خلق لنفسه علما وصار عالما وفي القدرة عنه روايتان في رواية قال انه كان موصوفا بها
في الازل وقال في رواية انه لم يكن حتى خلق لنفسه قدرة وحكي عن جماعة من الروافض يقال لهم
الزرارية وهم اصحاب زرارة بن اعين ان الله تعالى لم يكن عالما سميعا بصيرا حتى خلق
لنفسه علما وسمعا وبصرا وحكوا عن جهم انه كان يقول لو كان عالما قادرا في الازل
لكان عالما قادرا بعلم وقدرة لاستحالة وصف ما لا علم له ولا قدرة بانه قادر عالم ولا
وجه الى اثبات العلم والقدرة في الازل لانهما يغايران الذات والقول بقدم غير الله تعالى
محال وهذا فاسد لانه تعالى لو خلق القدرة بالقدرة لكان الكلام في القدرة الثانية على
هذا ايضا وكذلك في الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهى ولو خلقها لا بقدرة فهو محال لان ايجاد
من لا قدرة له شيئا من المعاني محال ولو جاز ذا في شي لجاز في العالم باسره وهذا باطل

اي لا يمكن ان يقال ان العالم بما كان
مفعول المميت والالم بدون العلم
فلا تعاقب الميت لانه خلق فيه الحيوة
بقدر ما يتألم

القديم عطي رجل بالكوفة
هولاء ينسبون اليه

ومعلوم ضعف الاحتجاج

ولان الفاعل لا عن قدرة مضطر والاضطرار ينافي القدم على ما مر ولذا لو جاز خلق العلم مع
انه في نفسه محكم متقن بلا علم لجاز خلق جميع العالم وما فيه من العجائب والبدائع بلا علم وهو
محال على ما مر ولانه لو خلق العلم بلا القدرة فخلقه بلا قدرة محال ولو خلق القدرة بلا العلم
فخلقها مع احكامها بلا علم محال ولانه اذا كان في الازل لا يعلم شيئا ولا العلم ولا القدرة
ولا العجز ولا الجهل لا يتصور منه خلق العلم والقدرة لنفسه ولانه لو خلق القدرة والعلم
اما ان كان خلقهما في ذاته وهو محال لان ذاته ليس محل الحوادث لما في كونه محل الحوادث
دليل حدوثه في نفسه وبقبول الهيولى الحوادث عند الدهرية استدللنا على كونها
حادثة واما ان كان خلقهما لا في محل وهو محال لاستحالة قيام الصفات بانفسها ولو جاز
ذلك لجاز على الحركة والسكون والسواد والبياض ولانهما لو قاما بانفسهما لم يكونا بكونهما قدرة
وعلما له اولى من كونهما علما وقدرة لغيره واما ان خلقهما في محل اخر وهو محال لانه يوجب على العلم والقدرة م
ان يكون العالم القادر المحل الذي قاما به لا الله تعالى كما في خلقه تعالى الحركة و
السكون والسواد والبياض في محل كان المحل هو المتحرك الساكن الاسود الابيض
لا الله تعالى الذي خلقها فكذا هذا ولانه اما ان خلق في محل اخر قديم والقول بقديم
قايم بالذات سوى الله تعالى محال على ما مر واما ان خلقه في محل حادث وهذا ايضا محال
لان ذلك المحل اما ان حدث بنفسه وهو محال لما مر واما ان احدثه الباري جل وعلا وهو محال
احداثه قبل احداث علمه وقدرته لما ان الحادث بدون القدرة عليه والعلم به محال واذا كان
القول باحداث علمه وقدرته ينقسم الى هذه الاقسام وهي كلها داخلة في حيز المحال كان
محالا في نفسه ونشرح هذا الكلام بما تم من هذا اذا انتهينا الى ابطال قول الكرامية ان
الله تعالى محل الحوادث وابطال قول القدرية ان كلام الله تعالى محدث ان شاء الله تعالى
ولانه تعالى لو كان لم يكن في الازل قادرا عالما لكان عاجزا جاهلا لان ارتفاع العلم
والقدرة عمن يحتمل الاتصاف بهما لن يكون الا عن ثبوت ضدهما وثبوت الجهل والعجز
من امارات الحدث فاذا كان القديم في الازل حادثا وهو محال ولانه تعالى لو لم يكن في
الازل عالما بنفسه ولا بالعلم والقدرة كيف علم انه ينبغي له ان يخلق لنفسه علما وقدرة ولانه
لو كان جاز خلوه عن العلم والقدرة وهما مخلوقان جاز له افناؤهما فيبقى على ما كان غير
عالم ولا قادر واذا دخل هذا في حيز الجواز دخل البعث بعد الموت والثواب والعقاب

في حيز الجواز لم يبق [illegible]

66

ولم يبق من ذلك شيء الوجود بل صار ذلك كله مشكوكا فيه ولا يخفى كفر من هذا قوله
والله الموفق وشبهته ان القول بعدم علم الله تعالى محال باطل لما ان الصفات ثابتة
لله تعالى على ما نثبت بعد هذا ان شاء الله تعالى [illegible] واذا ثبت انه تعالى كان في الازل
عالما اختلف الناس انه هل كان عالما بما وراء ذاته قال كل من اثبت الصانع انه
كان عالما بذاته وبصفاته وبما وراء ذلك مما يكون واذا كان العالم معدوما فقد جوزوا
دخول المعدوم تحت العلم وقال هشام بن الحكم احد رؤساء الروافض وهشام بن عمرو
احد رؤساء المعتزلة انه لم يكن عالما بما وراء ذاته اذ كان ذلك كان معدوما وما تعلق العلم
بالمعدوم لكن ما روينا من الرواية عنه اثبت فان شاء حكا كذا رووا عنه وذكر عبد
القاهر البغدادي ان جماعة من المتكلمين حكوا عنه انه قال ان الله تعالى يعلم الاشياء
بعد حدوثها بعلم يحدث له مثلها وهذا يشير انه كان يجوز كون المعدوم معلوما ويعلم
من زعم ان الله تعالى لا يعلم المعدوم وانما يعلم الحادث عند حدوثه بقوله تعالى ليبلوكم
ايكم احسن عملا والابتلاء انما يكون ليظهر ما لم يكن ظاهرا ويحصل علم ما لم يكن حاصلا قبل من
ابتلاه وبقوله تعالى وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن
ينقلب على عقبيه وبقوله تعالى لعله يتذكر او يخشى ولعله يزكى واستعمال لفظة الترجي
ممن كان عالما بالامر محال وقال تعالى لننظر كيف تعملون وقال لنعلم اي الحزبين احصى
وغير ذلك من الايات وهي كلها تدل على انه لا يكون عالما بالمعدوم ما لم يوجد وعامة
المتكلمين قالوا ان القول بخروج المعدوم من ان يكون معلوما باطل من القول ويرد
على قواعد الدين بالابطال وبيان ذلك ان كون الفعل محكما متقنا يدل على علم فاعله
به على ما بينا ونعرف صحة ذلك في العقول السليمة حتى ان من توهم ممن لا علم
له تحصيل صورة موزونة او صنعة بديعة عجيبة عد متجاهلا وشرط ذلك هو العلم قبل
وجوده لا بعد وجوده ليحصله على حسب ما علمه من الاتقان والجودة لا على ما يضاده
من الوهاء والرداءة فاما بعد ما حصل ووجد لا عن علم فانه لا يتصف بحصول العلم
محكما متقنا ووجود العلم به بعد وجوده مما لا اثر له في اثبات صفة الاحكام و
الاتقان فيه فمن لم يجوز العلم بالمعدوم جعل وجود الافعال المحكمة والصنايع
البديعة لا عن علم لفاعله وهذا محال ولان كل قاصد تحصيل شيء يكون ذلك الشيء

محال وروي عن ابي الحسين الخياط عن جهم ايضا انه كان يقول ان الله تعالى يعلم الشيء في حال حدوثه واحال العلم بالمعدوم صح

ثابتاً في علمه يحصله على حسب علمه به لولا ذلك لما امكنه تحصيله على وفق صحته هذا كلّ من يرجع الى ادنى
معرفة لا يتوقع عمله بجحودها وانكارها وكذا كل من يفعل فعلا لعاقبة حميدة يعدّ حكيما ومن
يفعل لا لعاقبة حميدة يعدّ سفيها ولو لم يكن العلم بالعواقب ثابتا لما اتصف فعل ثابت بحكمة ولا
سفه ولا فاعل بانه حكيم وفي شيوع هذا الوصف للافعال والفاعلين ما يوجب بطلان قول
هذا القائل واحتج الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله فقال ان الله تعالى اذ خلق الجواهر التي
لا تمتنع في مصالح الممتحنين وخلق كل شيء اربد في النفع حلو ما به تعاونه علم انه كان ممن
يعلم كنه كل شيء وحاجته وما به القوام والمعاش ولا قوة الا بالله وقال لولا ان الله تعالى
هل اخبر عما يكون في المستقبل فان قالوا لا فقد انكروا ما اخبر الله الا سيما المتقدمين
من نبينا محمد عليه السلام وبشارة عيسى عليه السلام ما نطق به الكتاب بقوله تعالى ومبشرا برسول ياتي من بعدي
اسمه احمد وما انبأ الله تعالى في القرآن من الاخبار عن الكائنات من نحو قوله ستدعون
الى قوم اولي باس شديد وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا
منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الآية وما اخبر من احوال يوم القيامة
ومن اهل الجنة الى الجنة وسوق اهل النار الى النار وحصول الزفير والشهيق من الكفار و
استغاثتهم وطلبهم العود الى الدنيا وعودهم الى ما كانوا عليه لو ردوا الى الدنيا وانكار
الكفار تبليغ الرسل اليهم وشهادة امتنا للرسل بذلك وقوله تعالى لاملان جهنم من
الجنة والناس اجمعين وغير ذلك مما يتعذر حصره وتعداده وانكار هذه الآيات كفر
كفر صريح وان قالوا اخبر الله تعالى بذلك قيل لهم اخبر وهو بذلك عالم ام غير عالم ام
اخبر وهو بذلك عالم فان قالوا اخبر بذلك وهو غير عالم قيل ما ذا لا نعرف صحة
خبره ولا يقع للسامعين الثقة بكون ما اخبر على ما اخبر اذ هذا هو خاصية
خبر من اخبر لا عن علم ولا يقع الثقة بكون دخول المطيعين الجنة ودخول الكفرة
النار ولا بحصول الثواب والعقاب وتلذذ اهل الجنة في الجنة وبقائهم فيها خالدين
وتألم اهل النار وبقائهم فيها خالدين وهذا كفر صريح فان قالوا اخبر بذلك وهو عالم
به قيل اكان ما اخبر عنه عن علم به موجودا ام كان معدوما فان قالوا كل ذلك كان موجودا
فقد ادعى وجود البعث بعد الموت ودخول اهل كل دار دارها والحال والناس كلهم
الحال في الدار الاخرة مثابون ومعاقبون وهذه سوفسطائية محضة وان قالوا كل
ذلك كان

67 كان بعد وما عدا ذلك فرووا يكون المعدوم معلوما وتركوا مذهبهم وهذا مذهب ينفي العلم به عن الازل في
بدئه وابطاله والله الموفق ولا تعلق لهم بما تعلقوا به من الآيات فان الابتلاء من الله تعالى ليس
ليثبت له به العلم كما في حق من يجوز عليه الجهل بالعواقب بل الابتلاء منه تعالى ليظهر ما علم كما علم في
الازل على ما علم وكذا قوله تعالى لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب لنعلم كائنا ما قد علم انه يكون وليعلم
موجودا ما قد علم انه يوجد وكذا قوله لنعلم اي الحزبين ليظهر ما كنا علمناه على ما علمناه وقوله تعالى لننظر
كيف تعملون اي لنظهر عملكم على ما كان علم والله اعلم وكلمة لعل من الله واجبة وكان ذلك اخبارا عن
القطع لا على الترجي وذكر ذلك لترجيح غيره ليفعل ذلك الفعل على رجاء منه ان يحصل المقصود
ولارباب التاويل في تاويل هذه الآيات كلام طويل عن اراد الزيادة على ما بيناه فعليه الرجوع الى التصانيف
فاما كتابنا هذا فلا يحتمل الاستقصاء في شرح ذلك وبالله العصمة

فصل

وان الله تعالى حي قادر سميع بصير عالم وكان في الازل ويكون لا يزال موصوفا بهذه الصفات وبعد ذلك تاملنا
فعرفنا ان الحي يستحيل ان يكون بدون الحياة وكذا القادر والعالم بدون القدرة والعلم وما وراء
ذلك من الصفات فعلمنا ان الله تعالى له حياة وهي صفة له قائمة بذاته وكذا العلم والقدرة
والسمع والبصر وهذه الصفات لا يقال لكل صفة منها انها الذات ولا يقال غير الذات
وكذا كل صفة مع ما وراءها كالعلم لا يقال له انه غير القدرة ولا انه عينها وزعمت المعتزلة
ان الله تعالى لا حياة له ولا قدرة ولا علم ولا سمع ولا بصر فهو حي لا حياة له عالم لا علم له
وكذا في الصفات كلها والذي دعاهم الى هذا التجاهل شبه منها ان الصفة اذا لم تكن هي الذات
فهي غير الذات لا محالة لان زيدا لما لم يكن عمرا كان غير عمرو لا محالة والقول باثبات الاشياء
المتغايرة في الازل مناف للتوحيد ولهذا سموا انفسهم اهل التوحيد ومنها ان هذه
الصفات لو كانت ثابتة لكانت اما حادثة او قديمة اذ القول بحدوث الصفات للقديم محال واذا كانت
ان كانت قديمة والقدم هو الوصف الاخص لله تعالى وكان القول بثبوت الصفات في الازل
قولا بثبوت الآلهة لا ثبات معنى الالوهية وهو القدم للصفات والقول بالآلهة مناف
للتوحيد ومنها ان الصفات لو ثبتت لكانت باقية ضرورة ولا وجه الى القول ببقاء كل صفة
منها ببقاء يقوم بها لاستحالة قيام الصفة بالصفة وكانت باقية لذاتها والعرض الى البقاء بذاته والذات
مع ان الباقي في الشاهد عند اصحاب الصفات باق بالبقاء يهدم جميع قواعدهم ويؤدي الى
كون الباري تعالى باقيا بلا بقاء وذا خلاف قولهم ومنها ثبوت هذه المعاني في الشاهد كان لجواز

بعري الذات عن الاتصاف بها ولولا ذلك لما عرف ثبوتها فان المتحرك لو لم يكن ساكنا في بعض الازمنة ولا سواد ابيض لما عرف كون الحركة والسواد معنى وراء الذات وذا في الغائب مستحيل ولهم شبه يوردونها على دلايل اهل الحق نبين ذلك في خلال كلامنا ان شاء الله تعالى ولنا من الدلايل السمعية قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله وقوله انزله بعلمه وقوله ان القوة لله جميعا وقوله ان الله هو الرزاق ذو القوة فالله تعالى اثبت لنفسه العلم والقوة والمعتزلة ينفون ذلك فاذا هم على زعمهم اعلم بالله من الله تعالى بنفسه وهذا مما لا يخفى فساده وحقيقته ان القول بان الله تعالى عالم بما لا علم له به وقادر على ما لا قدرة له عليه محال متناقض لا يخفى تناقضه على اغبى خليقة الله تعالى وكذا لا يخفى على اسماع اهل اللسان قول القايل ان الله تعالى ليس بعالم وقوله انه تعالى لا علم له بشيء والاول فاسد فكذا الثاني وكذا قول القايل الله تعالى ليس بقادر على شيء وقوله لا قدرة له على شيء فاذا على هذا ما ذهبت اليه المعتزلة من جملة الاراء المستشنعة المستنكرة التي تتسارع كل سامع الى انكار قايله ونسبته الى المناقضة وهذا النوع من الاستدلال يسمى عند ارباب المنطق الاستشهاد بشهادات المعارف ويعنون بالمعارف العلوم الاولية الثابتة اصل خلقة كل مميز وجبلته ولهذا يقولون ان من يتمسك بمثل هذا الراي ينبغي ان يصور عقيدته للدهماء ليقابلوه بالطنز والاستهزاء ويسمى هذا الاستدلال عندهم ايضا الاستدلال بالاراء الذايعة واستدل الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله بهذا الدليل ثم قال انا كلامنا الى قلب يصبر على القول بانه عالم بما لا علم له يحتمل ان يجاوز عاقل فضلا من ان يبعث عنه ثم نقول لاهل الحق في المسالة طرق منها طريقة الاستدلال بالاسم الثابت بالنصوص التي لا ريب في ثبوتها والاجماع الذي لا مخالف فيه في الامة وهذه الطريقة ان يقال ان الله تعالى يسمى حيا قادرا عالما سميعا بصيرا باجماع الامة الاسامي اما ان كانت وضعت لتدل على مطلق الوجود كلفظ الموجود والشيء واما ان كانت وضعت لتدل على معنى وراء الوجود وذلك المعنى اما ما يتمايز بها النوع من النوع كاسم الفرس والبغل والحمار والادمي والاسد فان لكل مسمى من هذه الاشيا ماهية يتمايز بها عن الاخر من صورة مخصوصة او خاصية لازمة وقد يكون تلك الماهية والخاصية منقسمة الى قسمين احدهما يرجع الى معنى زايد على الذات والثاني يرجع الى الخصوص والعموم يدل التقسيم للقسم الاول ان له معنى وراء مطلق الوجود اختص فصار لاجله نوعا على حدة كالنطق والاغتذاء للادمي وللقسم الثاني انه موجود خاص لا موجود مطلق واما صفة قايمة بالمسمى اشتق منها الاسم كالمتكلم والمريد والاسود والابيض والمتحرك

والساكن

68 والساكن فان كل اسم منها اشتق من معنى يعرف عند اطلاق هذا الاسم ثبوت تلك الصفة ثم ان هذه التسمية على ما عليه وضع الكلام انما يكون اطلاقه على مسمى صدقا اذا كان المعنى الذي هو ماخذ الاشتقاق ثابتا وعند انعدامه يكون كذبا الا اذا نقل عن حقيقته وجعل لقبا لذات او علما له يمتاز به الذات عن اغيار من غير ان يكون موضوعا للذات لا باعتبار المعنى بل جعل علما له من غير التعرض للمعنى كما يلقب الاعمى بالبصير ويسمى العبوس ضحاكا والضحاك عباسا ولهذا قال اهل اللغة ان الاعلام والالقاب لا تتبع على الحقايق والعرب يكون اللفظ علما عندهم واقعا على الحقايق ومن كونه وصفا للذات واقعا على الحقايق ان العلم لا يثبت الا بضرب اصطلاح ولا يعرفه اسما للذات من لا وقوف له على ذلك الاصطلاح فاما الوصف فقد يعرفه اسما للموصوف به كل من كان من اهل اللغة بالوقوف على المعنى وان لم يعرف الاصطلاح ولا سمع احدا اطلق عليه هذا الوصف واذا عرفت هذه المقدمة حسنا الى الغرض وهو اقامة الدليل على ما هو المطلوب من اثبات صفات الله تعالى وان كان للاسامي اقسام اخرى غير ان ذلك خارج عما هو غرضنا فنقول لا ريب ان هذه الالفاظ المشتقة عن المعاني فاذا اطلقت على ذات يراد بها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق لا اثبات الذات حيث كان اسم المتكلم والمتحرك والساكن وغيرها فلو اطلقت هذه الالفاظ ولم يرد بها اثبات المعاني لكانت القابا او اعلاما وجعل ما هو من صفات المدح لقبا لذات ما واطلاقه عليه عند عدم المعنى الذي هو ماخذ الاشتقاق نوع من الهزء والسخرية كالاعمى يسمى بصيرا والزنجي يسمى ابيض ومن جعل اطلاق الانبيا والمرسلين وعباد الله الصالحين الاسماء الحسنى والصفات العلى على الخالق على طريق الهزء والسخرية فهو غير عارف بالله تعالى وبرسله صلوات الله عليهم اجمعين ولذا يامره عبادة بالثنا عليه بهذه الاسما امرا بالسخرية وكفر من جوز هذا مما لا يخفى وحقيقته ان هذه الاسامي لو كانت غير مثبتة للمعاني وكانت القابا واعلاما لم تثبت بكل لفظ منها الا الذات فيثبت بقولنا حي الذات وكذا بقولنا قادر وعالم وبصير فقولنا ان الله تعالى ذات عالم قادر حي سميع بصير ولا بانه تعالى ذات ذات ذات ذات ذات ولم يحصل بكل لفظ فايدة سوى ما حصلت باللفظ الاول وحيث لم يكن كذلك بل حصل بكل لفظ فايدة للسامع من الفايدة ما لا يحصل بغيره من الالفاظ علم ان هذه الالفاظ ما اطلقت الا لاثبات ما فيها من المعاني

المسامى

واعتراض بعض اغبيايهم على هذا ان حصول فايده بكل لفظ لا بد له على ثبوت معنى ورا الذات فان بقولنا عرض تحصل من الفايده ما لا تحصل بقولنا موجود وبقولنا سواد تحصل ما لا تحصل بقولنا لون ومع ذلك كل لفظ من هذه الالفاظ لا بد له على معنى ورا الذات اعراض صدر عن الجهل بالالزام وبيان ذلك انا بينا ان هذه اسامي مشتقة من المعاني عند اهل اللغة ويراد بها اثبات ماخذ الاشتقاق من المعاني ولو اطلقت ولم يرد بها ذلك لكانت القابا واعلاما مبينة للذات لا لما هو ماخذ الاشتقاق من المعاني فيصير لتكرير الذات وليس كذلك لفهم السامع بكل لفظة ما لا يفهم بما سواه من الالفاظ فدل ان ما اريد بها اللقب والعلم انما اريد بها ما هو ماخذ الاشتقاق بكل لفظ ولم ننكر ان حصول فايده على حده بكل لفظ يدل على ثبوت معنى ورا الذات في جميع الاسامي بل ندعي ان مما يحن فيه لم ينقل هذه الاسامي المشتقة من المعاني عن حقايقها الى اراده مجرد الذات بها بطريق اللقب والعلم لبقايها داله على المعاني بدليل حصول الفايده فاذ غرضنا من هذا بيان اثبات هذه الاسامي على حقايقها ومن حقايقها توجب ثبوت المعاني فاما ما ورا ذلك من الاسامي الجاريه مجرى الخصوص والعموم الموضوعه بعضها لمطلق الوجود وبعضها لموجود مخصوص فلا ندعي ان حصول الفايده بكل لفظ يدل على ثبوت معنى ورا الذات بل نقول هناك زياده الفايده بكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ من اثبات زياده خصوص في الموجود ومما نحن فيه زياده الفايده ايضا بكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ من اثبات معنى ورا ما وضع له اللفظ الاخر لدلالته عليه وبالوقوف على هذه الجمله يعرف فساد الاعتراض والله الموفق والدليل على ان هذه الاسامي قررت على الحقيقه وكانت داله على المعاني وما نقلت عن الوضع الاصلي الى جعلها اعلاما داله على الذات بحسب ان الله يتبع اسمه من الاسامي لا يفهم منه نفي الذات ولم يصر القايل بقوله هو موجود ليس بعالم مناقضا كما يصير بقوله موجود ليس بموجود ولو كان الاسم اسما لاثبات الذات حيث لا ينتفي بنفيه ما يثبت بثبوته فينتفي الذات كما لو قيل ليس بموجود او ليس بشي وحيث كان الامر على ما قررنا دل ذلك على بطلان كلامهم واعترفت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام فزعم رئيسهم الاعظم ابو الهذيل العلاف ان قولنا ان الله تعالى عالم اثبات العلم غير انه يزعم ان علمه ذاته وكذا قوله في قدرته وحيوته وسمعه وبصره وهذا الاعتراض فاسد من وجوه احدها ان علمه لو كان هو ذاته لكان ذاته علما فيجب ان يعتقد

علمه وقد صرح الكعبي

علمه وقد صرح الكعبي ان من زعم ان علم الله تعالى يعبد فهو كافر ولا اخوان ذاته لو كان علما لكان يستحيل قيامه بذاته اذ قيام العلم بذاته مستحيل وزعم بعضهم ان علمه ذاته ولكن ذاته ليس بعلم كما يقال وجه هذا الامر كذا فيكون وجه الامر هو الامر والامر لا يكون وجها وهذا منهم تصحيح المحال بالمحال لان من المحال ان يكون العلم هو الذات والذات لا يكون علما والاشتغال بتصحيح المحال فاسد ثم يقول وجه الامر هو طريقه وطريقه ليس بذاته ولو كان وجهه ذاته لكان ذاته وجها لان من المحال الممتنع ان يكون وجه الامر هو الامر ولا يكون الامر وجها والله الموفق والثاني ان علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته اذ محال ان يكون علمه ذاته وقدرته وعلمه غير قدرته لما فيه من اثبات الذات غير النفس ولما فيه من اثبات المتغايرات في الازل تحقيقه ان ابا الهذيل الزم النظام في قوله ان النور والظلمة لو كانا متباينين لذاتيهما ثم امتزجا لذاتيهما ولم يكن الامتزاج معنى ورا الذات بل هو عين الذات ولذا التباين كان عين الذات يجب ان يكون الامتزاج هو التباين والتباين هو الامتزاج والزم النظام في زعمه ان طول الشي هو الشي وعرضه هو ايضا ان يكون طوله عرضه وعرضه طوله فعلى هذا يلزمه ان يكون علمه تعالى قدرته وقدرته علمه وكذا هذا في الحيوه والبقا والسمع والبصر واذا لزم هذا فقد لزم ان يكون الله تعالى عالما بما به يقدر وقادرا بما به يعلم وهو محال في الشاهد فكذا في الغايب لوجوب التسويه بين الشاهد والغايب في الممكنات والممتنعات ولان العلم لو كان هو القدره لكان ما تعلقت به قدرته معلوما لتعلق ما هو العلم به وما تعلق به علمه مقدورا لتعلق ما هو القدره به لاتحاد في المتعلق لتعلق العلم والقدره باكثر الاشيا في حاله واحده من غير استحاله ولا منافاة بين كونه مقدورا وكونه معلوما وخروج العلم والقدره من ان يكونا من المعاني الاضافيه ويلزم من هذا ان يكون ذات الله تعالى مقدورا له لكونه معلوما له او يخرج من ان يكون معلوما له لاستحالة كونه مقدورا له وكلا القولين كفر وكذا افعال العباد ينبغي ان يكون مقدورة لله تعالى لكونها معلومة له او لا يكون معلومة له لخروجها من ان تكون مقدورة له على اصله فان قال بالاول فقد ترك مذهبه في خلق الافعال وان قال بالثاني فقد كفر وان لم نقل بهما ناقض وكثير من اصحابنا يجعلون هذا الكلام ابتدا دليلا في المسئلة فيقولون لو كان تعالى عالما بنفسه قادرا بنفسه لكان قادرا بما به يعلم وهو محال ويقررون على ما مر والله العصمه والثالث ان علم الله تعالى لو كان هو الذات والذات هو الحي الباقي القادر السميع البصير الخالق الباري المصور المدبر لكان العلم هو الموصوف بهذا كله وكذا القدره والحيوه والبقا والسمع

لو لم يحصل بها عرض وبقولنا ح

ذاته ح

وارتفاع التضاد عن المتعلق ح

والنصر وهذا خروج عن قضية العقول ولهم اعتراضات على ما قصدنا به مذهب ابي الهذيل تركنا
ذكرها كراهية التطويل ولان العلم بدفعها يحصل عند الوقوف على حل شبهاتهم في مسئلة القرآن
ان شاء الله تعالى واعترض النظام وقال ان قولنا انه تعالى عالم اثبات الذات ونفي الجهل
وضرار يقول هو نفي الجهل وهذا ايضا فاسد لانه ان نقل عن حد الوصف الى اللقب فا
للقب والعلم لا بد لان الا على الذات وان بقي حقيقة فهو موضوع لاثبات مأخذ الاشتقاق
وهو العلم وان زعم ان هذا الاسم ما وضع الا لنفي الجهل وما وضع لاثبات معنى فهذا منه
تجاهل محض فان الحركة ثابتة والجهل عنها منتف ولا تقال لها عالمة فان يسلم انها ليست بعالمة
فقد ناقض وبطل سعيه وان ارتكب وسماها عالمة فقد احال وتجاهل ويلزمه على هذا ان يكون
الجهل عالما لان الجهل ثابت والجهل عنه منتف وكذا كل عرض وجماد في الدنيا وكذا
هذا في الجماد والسمع والبصر ويكون كل جماد وعرض موصوفا بهذه الصفات لثبوت
ذواتها واسما اضداد هذه الصفات كالعجز والصمم والعمى وغير ذلك عنها فيكون كل
عجز قادرا وكل موت حيا وكل صمم سميعا وكل عمى بصيرا بل كل شيء منها حيا قادرا عالما
سميعا بصيرا لانتفاء اضدادها عنه وينبغي ان يكون صحيحا على هذا من كل جماد وعرض
فعل محكم متقن لكونه حيا قادرا عالما فان يسلم هذا فهو جاهل ومكابر وان منع لزمه ان يقول
بامتناع ذلك على الله تعالى وان كان حيا قادرا عالما ثم يقال له لما كان ثبوت العلم للباري
جل وعلا محالا كثبوت الجهل ثم قلت انه عالم واردت به نفي الجهل الذي يستحيل ثبوته له اذ
لا فرق بينهما عندك لان استحالة ثبوت العلم لله تعالى كاستحالة ثبوت الجهل عندك
فالقول بجواز احدهما يوجب القول بجواز الآخر وكذا هذا في الميت والعاجز والاصم
والاعمى فان ارتكب هذا كله فقد كفر باجماع العقلاء ويلزمه ايضا ان يكون كل جماد وعرض عالما
جاهلا قادرا عاجزا حيا ميتا سميعا اصم بصيرا اعمى وهذا محال وان امتنع عن
تسمية الله تعالى ميتا عاجزا اصم اعمى فقد انحسم ما قصده ثم يقال له ان اهل اللغة وضعوا
الاسامي المشتقة عن المعاني لاثبات تلك المعاني لا لنفي اضدادها وكان نفي اضدادها
ضرورة ثبوت هذه المعاني لا لانه مدلول اللفظ فاذا لم يثبت العلم لا ينتفي الجهل
وان سمي عالما لان اسماه وثبوت العلم لا باطلاق اسم العالم الا ترى ان العلم بمعلوم لو ثبت
لواحد منا لانتفى عنه الجهل به ولو لم يثبت العلم به لما انتفى عنه الجهل وان سماه عالما

أن يصح صح

فهلا قلت انه جاهل واردت به نفي العلم الذي يستحيل ثبوته له صح

جاهلًا صح

يدل هذا ان ما ذهب اليه في غاية الفساد ثم على قود ما زعم ينبغي ان يقال ان الله تعالى اسود
ابيض متحرك ساكن مجتمع مفترق وغيرها من اسماء اضداد هذه المعاني التي هي مأخذ الاشتقاق
في هذه الاسامي وليس له ان يقول انما لا يطلق هذه الاسامي لان الشرع ما ورد بها لان عندهم
تثبت الاسامي بالقياس ولم يتبعوا الشرع في ذلك ولان هذه الاسامي عندهم موضوعة للنفي
دون الاثبات فكان قوله عالم وقوله ليس بجاهل سواء واجمع المسلمون على جواز اطلاق ما يوجب نفي
ما لا يليق به تعالى وان لم يرد به الشرع فانهم يقولون انه ليس بنائم ولا قاعد ولا منتصب
ولا جالس وان لم يرد به الشرع فيلزمه ما الزمنا فان التزمه كفر وان منعه ناقض والله الموفق
واعترض الجبائي على هذا الكلام بان قال ان قولنا عالم اثبات لذات موصوف بكونه عالما
وكذا الكعبي يعترض بمثل هذا الا ان الجبائي يقول انه عالم لنفسه والكعبي يقول انه عالم بنفسه ولا فرق
بين القولين في الحقيقة لانهما جميعا يقولان انه عالم لا لمعنى هو علم فيقال لهم اتعنون بقولكم
ان العالم اثبات لذات موصوف بكونه عالما انه ذات مجرد وقد بينا بطلان ذلك
ام انه ذات مخصوص موصوف بوصف خاص فان عنيتم هذا فنقول هذا الوصف الخاص
معنى وراء الذات ام هو راجع الى الذات فان قالوا هو راجع الى الذات فقد عادوا الى الكلام
الاول وقد بينا فساده وان قالوا هو معنى وراء الذات فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق
وان قالوا هو اثبات معنى غير ان ذلك المعنى راجع الى عين الذات فقد رجعوا الى مذهب
ابي الهذيل وقد ابوه وتركوه لوقوفهم على ما ابطلنا به مذهبه فان قالوا انكم اذا قلتم ان
الله تعالى قديم اثبات هو ام نفي فان قلتم انه اثبات فيقال لكم اثبات ذات ام اثبات معنى
فان قلتم اثبات ذات فهو غير مستقيم لان قول من يقول ليس بقديم ليس بنفي الذات وان
قلتم انه اثبات معنى فان مذهبكم يبطل لانكم لا تقولون ان علمه قديم وكذا كل صفة والصفة لا
توصف بما هو صفة ومعنى وكل عذر لكم في هذا فهو عذرنا في المختلف فيه قلنا ان قدماء اصحابنا
رحمهم الله يقولون ان قولنا قديم اثبات للذات وصفة القدم كما في العالم وهؤلاء امتنعوا
عن اطلاق اسم القدم على الصفات وان كانت ازلية ويقولون ان الله تعالى قديم بصفاته فا
ندفع الالزام عن هؤلاء ومن اصحابنا رحمهم الله من يقول القدم ما ليس لوجوده ابتداء فهو اسم
للذات باعتبار نفي الابتداء فيكون الاسم لاثبات الذات ونفي البداية عنه فاذا قلنا ليس
بقديم فقد نفينا نفي البداية عنه فيثبت البداية ثابتة وهذا الاسم يطرد وينعكس في كل ما انتفت

قيل

عنه البداية بخلاف ما نقوله النظام في العالم وساير الصفات فان هناك ثبت ان الاسم في الشاهد
موضوع لاثبات المعنى لا لنفي المعنى ولذا لا يطرد الاسم في كل ما ثبت لنفي جهله وههنا الامر بخلافه
على ان هولاء يفترون بمذهبهم فيقولون معنى قولنا القديم ما ليس لوجوده ابتدا ليس هو لنفي
البداية بل مرادنا من هذا انه لا يتوهم لوجوده ابتدا الا وهو موجود قبله حتى لا ينتهي الوهم الى
وقت الا وهو موجود قبله الى ان ينتهي الوهم ولا ينتهي فاذا اسم القدم على هذا التفسير
اسم لوجود خاص وهو وجود غير متناه بخلاف العالم فانه اسم لاثبات ماخذ الاشتقاق على
ما مر وهذا فرق ظاهر ومن اصحابنا رحمهم الله من يقول ان القديم هو المتقدم في الوجود على
غيره فكل ما تقدم وجوده وجود غيره كان هو بمقابلته قديما ولهذا يقال هذا بنا قديم وشيخ
قديم ويقال في المثل البيان من الشر قديم فكان هذا الاسم من جنس الاسما الاضافية الثابتة باعتبار
مقابلة الغير وهذا هو حقيقة اللغة فانه ماخوذ من التقدم وهو يتعلق بغيره الا ترى انه يتصف بما
لمقابلته معنا فيقال زيد متقدم على عمرو ومتاخر عن عبد الله كما هو خاصية المتضايفين
فيكون اثباتا للوجود في وقت لم يوجد فيه ما تضايفه فيكون من باب الاضافة فلا يكون مقتضيا
نفي عن ان الاسم لا ينبني الا باعتبار ذلك الغير وبانتفي ستي المقابل لا لذاته كما
يقال زيد ليس باب لا يكون هذا نفيا لذاته بل نفيا لما يقابله الذي لاجله يستحق اسم
الاب وهو الابن هذا هو حقيقة هذا الاسم لغة ثم يستعمل فيما هو المتقدم في الوجود
على كل محدث وعلى هذا يسمى الصفات ايضا قدما واسم العالم ليس من جنس هذا الاسم
لكونه من جنس الاسامي الماخوذة عن المعاني دون المتضايفات من اعتبر بعض هذه الاسامي
بالبعض ولم يهتد الى حقيقة كل اسم وخاصية كل قسم منها فهو قليل الحظ من المعرفة
بالحقائق وربما يعترضون ايضا فيقولون ان صفة العلم عندكم باقية في الغائب
أفاثبات ذات هذا ام اثبات معنى ويسوقون الكلام على ما ساقوا في القدم والجواب
عنه ان قدماء اصحابنا يمتنعون عن القول بان شيا من صفاته باق بل يقولون ان الله تعالى
باق بصفاته فلا يتوجه عليهم الالزام ومنهم من يقول هذا الاسم اثبات للبقا
غير ان علمه تعالى باق ببقا قائم بذات البارى جل وعلا فهولا ايضا قد تفصوا عن عهدة
الالزام ومنهم من يقول هو باق ببقا هو ذاته وكان علمه علما للذات بقا للنفس فلا
يفيد هذا مما يفيد مذهب ابي الهذيل لانه جعل علم الله تعالى ذات الله تعالى فما

الضمير الاول للعلم والثاني للبقاء

جعل الباري عالما
وهذا تناقض

71

وهذا تناقض وهولا من اصحابنا رحمهم الله لما جعلوا بقا العلم نفس العلم جعلوا نفس العلم بقا
وسنكشف عن حقيقة هذا الكلام اذا انتهينا الى اجوبة شبهات الخصوم ان شا الله تعالى ولا يقال
ان الله تعالى وصف القران بانه مجيد وان لم يكن المجد معنى قائما به لاستحالة قيام الصفة بالصفة
لانا نقول اراد بالمجيد المجد مجازا لانه مجد لمن يتمسك به ولا كلام في الالفاظ المجازية وفيما
نحن فيه الامر بخلافه ثم يقال لهم الموافقة بين ذات الله تعالى وبين العلوم اكثر ام الموافقة بين
العلم والجهل فان قالوا بين ذاته وبين العلوم ابطلوا لان العلم والجهل كل واحد منهما عرض
يستحيل البقا ومفتقر الى محل وكل واحد منهما في الشاهد من جنس الضماير ولا موافقة بين ذات
الله تعالى وبين العلم بوجه من الوجوه ثم لما استحال ان يعلم بالجهل ويصير الذات به عالما
فلان يستحيل ان يعلم بذات الله تعالى ويصير الذات به عالما اولى ولا يقال ان بين علم
البارى جل وعلا وبين علومنا مخالفة ومع ذلك جاز لكم ان تقولوا انه عالم بعلم كما يقال
المحدث بالعلم وان لم يكن بين العلم القديم والعلم المحدث موافقة فكذا جاز لنا ان نقول الله يعلم
بذاته وان لم يكن بين العلم المحدث والذات موافقة قلنا قولكم ان علمه مخالف للعلوم
كما ان ذاته تخالفها مناقضة لانه علم فلو خالف العلوم لخالف نفسه فان قالوا اهل
خالف علمه العلوم المحدثة قلنا من حيث انه علم لا لان حقيقة ما يستحق ان يسمى علما
كانت موجودة في الشاهد والغائب ولا يجري فيها المخالفة ولو جرت فيها المخالفة
لم يكن المباين المخالف للعلم فيما باينه علما مستحقا اطلاق اسم العلم عليه بطل هذا الالزام
وصح ما الزمناهم يدل عليه انه لو كان عالما لنفسه وقادرا لنفسه لكان قادرا بما به يعلم
وهو محال فاسد على ما قررنا في ابطال كلام ابي الهذيل والله الموفق فلما انتهى نوبة
رياسة المعتزلة الى ابي هاشم وراى تخبط سلفه بدلائل شتى وعقله في نصرة مذهب
المعتزلة ولم يبال عن التجاهل وتصيير نفسه ضحكة للخلق في ترويج ما هم عليه من الباطل
في نفي الصفات الذي هو عندهم توحيد كما لم يبال عن الانسلاخ عن التوحيد وتصويب
الثنوية في مسائل التعديل والتجوير التي هي عندهم العدل ويسمون انفسهم اهل عدل وتوحيد
لا يتوصل اليه الا بالتجاهل وعدل لا يتوصل اليه الا بابطال التوحيد وتصويب الثنوية
لقليل خطر من تمسك بما كثر مثالبه من دان بما ظاهر بطلانه عقده من اعتقدهما ونسال الله
العصمة عن الضلال والخروج عن مقتضى العقول وموجب ما صح من الاصول التي يعتريها وهم

تخالفنا

لحب السافطة والمرتفعوانا الى الضلال فاعترض على هذا الدليل بان قال ان قولنا عالم في الشاهد والغائب
جميعا اثبات لحال تخالف بها الذات ذاتا ليس بعالم فالعالم عالم لتلك الحال وكذلك الحي والقادر والسميع
والبصير ثم تجاهل وقال تلك الحال ليست هي الذات ولا غير الذات ولا معنى ورا الذات
ولا هي موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ولا مذكورة ولا لا مذكورة واستدل
لتصحيح هذيانه بان قال ليس يخلو قولنا عالم من ان يكون رجوعا الى الذات او الى معنى فان
كان رجوعا الى الذات وجب كونه عالما لكونه ذاتا ووجب اشتراك الذوات فيه وان كان رجوعا
الى المعنى وجب ان يكون علما لكونه معنى واشتركت فيه المعاني هكذا حكى هذا التعليل عنه بعض اهل
الكلام بهذا اللفظ فنستعمل اولا بعون الله وتوفيقه بادحاض حجته وابطال شبهته
ثم نشرع لدفع بدعته فنقول وبالله التوفيق ان هذا النوع من التعليل صدر عن الجهل بشرطه
صحة الاستقرا وبيانه ان شرط صحة الاستقرا وتعيين بعض الاقسام لتعليق الحكم به
او للحكم بصحته ان يكون لهذا القسم على غيره من الاقسام مزية مخصوصة اما بالامكان
ان كانت الاقسام الاخر ممتنعة بان يقال هذا متنوع الى كذا او كذا وكذا فالاول
ممتنع والثاني والثالث واجب او واجب ان يكون علة فاما اذا استوت الاقسام
كلها في الامتناع فتعيين البعض للثبوت او لتعليق الحكم به وابطال الاقسام الاخر
مع تساويها الاول في المعنى جهل محض وهو في هذا الكلام ابطل قسمين تصور عنده
امتناعهما وعين الثالث وهو القول بالاحوال من غير بيان امكانه بل امتناعه مما ذكر من
القسمين لو ساعدناه وجرينا معه على طريق المسامحة كان ثابتا بالبديهة لان امتناع ما ارتضاه
مذهبا لنفسه وعينه لعقيدته ثابت بالبديهة بمحل الوضوح فلا احد اذا من مذاهب
المغالطية المتجاهلة من السوفسطائية من اثبات الواسطة بين الوجود والعدم والسلب
والايجاب كالمذكور ولا مذكور وغير ذلك تعيين للثبوت مع امتناعه وذكر غيره
مع تساويه في ما رده تحكم يقابله خصمه بمثله ويقول لما ثبت امتناع هذا القسم اعين قسما
اخر سوى ما عينته وكان خصمه اسعد حالا منه لخروجه عن التجاهل وانكار الحقائق
والعناد الى الجهل والغلط فعلم بما بينا جهله بشرط الاستقرا وبالله العصمة ثم نشتغل
بشأن فساد كلامه فنقول لهذا الخصم كل ما اعطيته والتزم منه مثل ما الزمته فانه
يقابلك ويقول لك لو لزمني اذ جعلته عالما لذاته ان اقول باشتراك الذوات فيه اذا

١٦١٦

جعلته عالما
لمعنى اخر ...

لمعنى ان تشترك فيه المعاني يلزمك اذ جعلته عالما لحال ان تشترك فيه الاحوال فيصير عالما
بالحال التي يصير بها قادرا واسود بالحال التي يصير بها حيا ولو قلت ليست الاحوال متجانسة
قيل لك ليست الذوات متجانسة ولا المعاني متجانسة فيجب جميعها ما يجب باتحادها فان قلت لا
يصير عالما بالحال مطلقة بل بحال يمتاز بها الذات عن ذات ليس بعالم يقال لك لا يكون عالما
بمطلق المعنى بل بمعنى هو علم يتبين المعلوم على ما هو به ويجلي على قول سلفك لا يكون
عالما بذات مطلق بل بذات يمتاز به عن ذات ليس بعالم ثم يقال لك هذه الحال راجعة
الى الذات ام الى معنى ورا الذات فان قلت هي راجعة الى الذات فقد الحقت بسلفك
وان قلت هي راجعة الى معنى ورا الذات فقد انقدت للحق ولم تجد لك التجاهل نفعا وان
قلت ليست براجعة الى الذات ولا الى معنى ورا الذات فقد جعلت اذا ثالثا واسطة
بين الذات وبين ما ورا الذات ثم يقال له اذا لم تكن الحال مذكورة فكيف ذكرتها واذا
ذكرتها فكيف زعمت انها ليست بمذكورة واذا لم تعلمها كيف علمت ان الذات عالم
وهو لا يكون عالما الا بالحال فاذا لم يعلم الحال كيف علم الذات عالما واذا علمت
كيف زعمت انها ليست بمعلومة ثم يقال ان في الشاهد كانت الحال عندك من مقتضيات
العلم وكذلك في كل صفة واتصاف الذات بكونه عالما من مقتضيات الحال بعد
هذا فانت بين امرين اما ان تسوي بين الشاهد والغائب فلا تثبت الحال الا باثبات
ما يقتضيها وهو العلم كما لا تثبت العالم الا باثبات ما يقتضيه وهو الحال
فتصير موافقا لاهل الحق في اثبات العلم ولم يبق لك الى اثبات الحال التي
ليست بمعلومة حاجة واما ان كنت لا تسوي بين الشاهد والغائب فتثبت الحال
بدون ما يقتضيها وهو العلم فتصير مناقضا من وجهين احدهما انك لم تثبت كونه
عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال وتثبت الحال بدون ما يقتضيها وهو العلم وهذه
مناقضة ثم بعد اذا جوزت ثبوت الحال بدون ما يقتضيها وهو العلم ان تجوز
به ثبوت الاتصاف بكونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فتلتحق بسلفك ويلزمك
جميع ما يلزمهم او لا تجوز ثبوت الحال بدون ما يقتضيها كما لا تجوز ثبوت الاتصاف
بكونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فتلتحق باهل الحق والله الموفق والمناقضة الثانية
انك لم تجوز اثبات الحال التي بها يصير الذات مريدا في الغائب بدون ما يقتضيها

ما يقتضيه

تلك الحال

وهو الارادة وكذا الحال التي يصير بها متكلما في الغائب بدون الكلام تسوية بين الشاهد والغائب فلم لا تجوّز ايضا اثبات الحال التي يصير بها الذات عالما والحال التي يصير بها قادرا وكذا في الحال التي يصير بها باقيا سميعا بصيرا الا بانات ما نقضها والا فارق وليس لكل الى الفرق سبيل وجوّزوا ايضا في الغائب الحال التي بها يصير الذات متحركا او ساكنا وكذا في جميع الاكوان والالوان والطعوم والروائح من غير ثبوت ما يقتضيها والا فارق وهذا كلام تغني شناعته عن الاشتغال برده ولولا اتباع اكثر المعتزلة في زماننا اي هذا الملحد في ضلالاته والا لما اشتغلنا في ايراد هذا الكلام كل هذا الاشباع لاستغنائنا عن ذلك بشهادة البداهة ببطلانه والتحاق قائله بالمتجاهلة والله الموفق ولنا ان الناظر يستدل بالشاهد على الغائب وهي على نوعين احدهما انا اذا شاهدنا شيئا يدل ذلك على وجود غائب عن حواسنا كدلالة الدخان على النار ودلالة البناء على الباني والثاني انا اذا علمنا تعلق شيء بشيء تعلقا لا انفكاك بينهما ورأينا استحالة انفكاك ما يجري بينهما مجرى الحكم للآخر الى غيره ثم ثبت عندنا بالدليل ثبوت احدهما في الغائب علمنا ثبوت الآخر ضرورة مثاله انا لما شاهدنا جسما مضيئا متحركا دائم الحركة وعلمنا انه لو دام ثبت عندنا ان شيئا اذا تابد بدليل عرفنا انه جوهر مضيء متحرك دائم الحركة واذا شاهدنا جسما متحركا او اسود وعلمنا انه كان متحركا لقيام الحركة به واسود لقيام السواد به ثم علمنا بدليل قام ان في الغائب متحركا علمنا ان الحركة كانت قائمة به وكذا الاسود مع قيام السواد به وهذا لان قيام الحركة بالجسم علة لاستحالة الانفصال بكونه متحركا لان قيام الحركة لا ينفك عن اتصاف المحل بكونه متحركا اذ لا يتصور قيام حركة بمحل لا يكون المحل متحركا بها ولا وجود متحرك لا قيام للحركة به فوجد الاطراد والانعكاس اللذان هما شرطان في العلل العقلية ويستحيل اضافة كونه متحركا الى غير الحركة التي قامت به لان ذلك عند تغير الصفات القائمة بالمتحرك فانه يتصور وجود كل منها ولا اتصاف للجسم بكونه متحركا وبهذا يقع الفرق بين وصف العلة الجاري مجرى الحدود بين الخاصية الشاملة للاشخاص والازمنة جميعا كالقوة الضاحكة في الآدمي وبهذا عرفنا ان الباري جل وعلا ليس بجسم لان كون القائم بالذات في الشاهد جسما تعلق بالتركيب تعلقا لا انفكاك بينهما وعرفنا استحالة اضافة كونه جسما الى غير التركيب بتغير الصفات فعرفنا ان وجود احدهما وهو كونه جسما في الغائب يوجب وجود الآخر وهذا اصل لا وجه لمن عقل وانصف ولم يكابر لانكاره واذا تمهدت هذه القاعدة فنحن نقول انا رأينا في الشاهد دوران كونه عالما مع العلم وجودا وعدما وطردا وعكسا ورأينا ان اضافة كونه عالما الى غير العلم متعذر

فوجب التسوية في ذلك بين الشاهد والغائب فتجويز عالم في الغائب لا علم له كتجويز علم لذات لا يكون عالما او كتجويز متحرك في الغائب لا حركة له او اسود لا سواد له وقد ساعدنا المعتزلة على هذه الجملة في مسألة الجسم على المجسمة ثم ناقضوا في هذه المسألة وساعدتنا المجسمة على هذه الجملة في هذه المسألة ثم ناقضوا في مسألة الجسم فنقض كل كلام للمعتزلة على المجسمة بهذه المسألة وصاروا مبطلين تلك المسألة على انفسهم بهذه المسألة فانه لما جاز وجود عالم في الغائب ولا علم له مع ان تعلق العلم بكون الذات الذي قام به عالما تعلق العلة بالمعلول على ما مر من مراعاة شرطه فلذلك جاز ايضا في الغائب وجود جسم لا تركيب له وان كان تعلق في الشاهد التركيب بالاتصاف بالجسم تعلق العلة بالمعلول وسرنا الوقوف على هذه الجملة ان ما ذهبت اليه المعتزلة محال فاسد خارج عن قضية العقول ولزمهم على هذا الاصل جواز وصف الغائب بكونه جسما ومتحركا وساكنا واصفر واسود وغير ذلك من الصفات الذميمة من كان بصيرا بصناعة الجدل لطيف التحرز عن خدع المغالطين لا تورد عليه معترضا سؤالا لا انفصال عن الزام الا ويمكنه ابطال ذلك عليه بفصل الجسم عليه ولا يأتي مجسم بشبهة ولا يعتمد على حجة الا ويمكن منا قضته في ذلك ببعض الصفات لان كلا الفريقين فرقتي لابن الراوندي كتاب سماه كتاب علل هشام صحح فيه قول هشام بالجسم ابطل فيه كل كلام المعتزلة بمسألة الصفات ثم من وقف على هذه الجملة امكنه دفع كل كلام المعتزلة على هذه الطريقة وهو سهل من اسولتهم انهم يقولون كل موجود في الشاهد محدث وكل محدث موجود ومع ذلك الغائب موجود وليس بمحدث وعين هذا الكلام متوجه عليهم للمجسمة فيما انفصلوا به في تلك المسألة فهو انفصالنا في هذه المسألة ثم نقول لهم هذه مغالطة فان كونه محدثا لا بد ومع كونه موجودا فان المحدث حقيقة ما يتعلق الاحداث وهو متعلق او لحالة الوجود لا في حالة البقاء لاستحالة احداث الموجود فاذا هو في حالة البقاء موجود وليس محدث الا باعتبار ابتدائه ما كان لا على الحقيقة والثاني انه ما كان محدثا لانه موجود بل لوجود الابتداء الوجود فلم يستقم اضافة كونه محدثا الى عين الوجود وفيما نحن فيه الامر بخلافه في الوجهين جميعا ومنها قولهم انه لا قائم بالذات في الشاهد الا الجوهر ولا جوهر الا قائم بالذات والباري جل وعز قائم بالذات فان تمسكتم بطريقتكم لزمكم وصفه بالجوهر والمجسمة والنصارى وان لم تسموه جوهرا فعدنا وصفتم فيقال لهم ثم تتفصلون عن المجسمة اذا اوردوا عليكم هذا ثم نقول لا سبيل الى اضافة كونه جوهرا الى عين القيام بالذات فانه كان جوهرا لكونه اصلا يتركب منه الاجسام وهذا لا يتعدى الى الغائب فلا يتعدى كونه جوهرا ومنها انهم يقولون لا جوهر في الشاهد الا وهو متعين

سؤال المعتزلة

ولا يستغنى عن المحل الا وهو جوهر والباري عز وعلا مستغن وليس بجوهر وهذا متوجه عليهم للمجيبه
ثم نقول ما كان جوهرا لاستغنائه عن المحل بل لكونه اصلا يتركب منه الاجسام فلم يستعمل
اضافة كونه جوهرا الى عدم الاستغناء عن المحل وفيما نحن فيه الامر بخلافه ومنها قولهم كل قائم الصفه
جوهر وكل جوهر قابل للصفه فلو اتسنا الصفه للغائب لكان جوهرا فتعين ذلك الدليل الذي تزومون
به صحة مذهبكم موجب بطلانه والجواب عنه انه ما كان جوهرا لقبوله الصفه بل لكونه اصلا لتركب الاجسام
فلم يستعمل اضافة كونه جوهرا الى غير الصفات ومنها قولهم ان لا صفة في الشاهد الا وهو عرض
ولا عرض الا وهو صفه فان يحكم بدليلكم لزمكم كون صفات الله تعالى اعراضا وانتم تابون هذا
بل هو قول بعض الكراميه وان منعتم كونها اعراضا ابطلتم دليلكم والجواب عنه ان الصفه في
الشاهد ما كانت صفه لانها عرض بل لانها توجب تمييز الذات الموصوف بها عن ذات
لا يوصف بها والعرض ما كان عرضا لانه صفه بل لانه مما يعرض الجوهر ولا يدوم ولهذا يسمى
ما لا دوام له من الاعيان عرضا تشبيها بالاعراض على ما مر في باب تجدد الاعراض في اول
الكتاب وجميع ما يموهه المعتزله على القضيه يخرج على هذا الاصل من نحو قولهم لو كان لله تعالى
علم لكان مستحيل البقا ولكان عرضا ولكان من جنس العلوم والاعتقادات ولكان ضروريا
او مكتسبا ولا يعقل علم يخرج عن هذه المعاني فانا نقول العلم ما كان علما لانه مستحيل البقا
لمشاركة الجهل وجميع الاعراض اياه فيه وليست بعلم ولا لانه عرض لهذا ايضا ولا لكونه من جنس
العلوم والاعتقادات فان الجهل والشك والظن يشاركه ولا لكونه ضروريا لان العلم الاستدلالي
علم وليس بضروري وحركات المرتعش ضروريه وليست بعلم وكذا حركات العروق النابضه
ولا لكونه مكتسبا لان الحركات الاختياريه والسكون الارادي كلها مكتسبة وليست
بعلم والعلم الحاصل بالحواس الخمس والبدايه ليست بمكتسبه وهي علوم وجميع ما يوردون من
هذا القبيل يندفع على هذا السبيل والله الموفق فان قالوا ما قدمتم من المقدمه مقدمه
صادقه وما مهدتم من القاعده قاعده مسلمه غير ان دعوى عدم الانفكاك في الشاهد دعوى
ممنوعه فانا لا نسلم انا لا نتصف بكونه عالما لا ينفك عن قيام الصفه بالذات بل لا يجتمعان
في الشاهد ابدا فان العلم قيامه بالقلب ولا يوصف هو بكونه عالما والعالم جميع البدن ولا علم
في اكثر البدن بل العلم بعضو منه دون ما يتابعه مما ذكرتم من الدليل صحيح غير انه لا وجود له في
المتنازع فيه واكثر الغلط نشا من احد سماع ما ليس بدليل دليلا او وجد في المتنازع

فيه الاخراد عاجود

فيه الاخراد عاجود ما هو الدليل حقيقة في محل لا وجود له فيه وكان من حق المجادل ان يصرف
العنايه الى التمييز بين ما هو دليل وبين ما هو ليس بدليل ثم الى وجوده في المتنازع فيه لو كان دليلا
ولا وجود ها هنا لهذا الدليل قيل لهم لا شك ان العالم ماخوذ من المعنى على ما تقدم بدليل ان
العلم لو انعدم عن القلب لا يوصف الذات بكونه عالما واذا حصل في القلب يوصف به ونحن
لم نشترط للاتصاف قيام العلم به بل شرطنا ان يكون للعلم عالم وللعالم علم فاذا العالم
من له العلم لا من قام به العلم فاذا قام العلم ببعضه كان العلم لكل الذات فاذا كل الذات
له العلم فكان عالما وقيام الصفه بالذات لا يشترط للاتصاف لان الشرط هو القيام
بل ليكون الوصف له اذ لو قام في محل اخر ولا في محل لم يكن الوصف له ولهذا ابينا ان
يكون الباري جل وعلا مريدا بارادة حادثة لا في محل كما ذهب اليه الجبائي وابنه لان
الاراده لا يكون له لانعدام دليل الاختصاص ثم انا اذا قام العلم بالبعض كان علما لهذا
الذات لان جميع الذات كان انسانا واحدا وشخصا واحدا يجعل الله تعالى ذلك في وصف
كل الذات بكونه عالما لان له العلم ولهذا يسمى الذات في الاسما الاضافيه كالاب
والابن والزوج والزوجه باعتبار ما ليس بقايم بذاته فان الابن ليس بقايم بذات الاب
الذي يسمى لاجله ابا ولكن لما ثبت له دليل الاختصاص سمي به وكذا في هذه الاسما فاذا
لا انفكاك للعلم عن العالم ولا للعالم عن العلم ولا علم الا لعالم ولا عالم بدون العلم
والمعتزله يسمون العالم بدون العلم اصلا والى هذا الجواب ذهب كثير من متكلمي اصحابنا
ويقولون ان نفع العلم ونقيصة الجهل راجع الى كل الذات وكذا القدره والعجز
والسمع والصمم والبصر والعمى وكذا النطق والمشي الدليل عليه ان محال هذه المعاني
جعلت ملحقة بالالات لكل البدن وجعل الموصوف بها كل البدن فيقال بطرت
بصري وسمعت باذني ومشيت الى فلان بقدمي وكتبت هذا الخط بيدي وهذا جواب
واضح وكثير من متاخري اصحاب الصفات يقولون ان العلم في الحقيقه صفة الجزء الذي
قام به وكذا الكلام في القدره والسمع والبصر فذلك الجزء هو العالم لا ما سواه من البدن
وكذا في جميع الصفات وما يقال فلان عالم معناه هو عالم القلب الا ان ذكر القلب
اسقط لوضوح المعنى طلبا للتخفيف كما هو دأب اهل اللسان حتى ان الصفه لو كانت تقوم
ببعض الاعضا وليس بالاعضا في كونها صالحة لقبول تلك الصفه مشاركة وامكان

القبول لكل محقق لابد من ذكر المحل لانعدام دلالة النعش لبدا الازدحام فيقال فلان عظيم الرماد
او عظيم البطن وواسع الفم وعريض الجبهة وكذا يقال فلان واسع الصدر نافذ البصيرة صليب
الراى ماضى العزيمة قوى البصيرة شديد الشكيمة وكان الاعتماد على راى من يجيب بهذا
الجواب في غاية الوهاء والله الموفق والمعين ولنا ان الشاطر يتوجه لاثبات المجد ثابت على الصفات
وهي ان المفعول لما دل على الفاعل مطلقة يدل على القدرة وكونه محكما متقنا يدل على العلم
فان كل من راى المفعول محكما متقنا استدل بكونه مفعولا على قدرة فاعله عليه وبكونه
محكما على علم فاعله به حتى ان من زعم ان ديباجا منقشا او دارا فاخرة فيها نقوش وتصاوير
وهي مبنية على غاية الاحكام والاتقان نسج ذلك جاهل بصناعة النسج عاجز عنها وبنى
هذه جاهل بصنعة البناء عاجز عنها استجهل ونسب اما الى الحماقة واما الى العناد
والمكابرة كما ان من زعم ان ذلك كله حصل بنفسه من غير بانٍ ولا بان نسب الى ذلك ثم بعد
هذه المقدمة كانت المعتزلة من امور ثلاثة اما ان يسووا بين الشاهد والغائب في كل ذلك
ويقولوا بان قدرة الصانع ثابتة بدلالة المفعول وعلمه ثابت بدلالة احكام المفعول واتقانه
كما ان ذاته ثابت بدلالة المفعول عليه كما في الشاهد وفي هذا ترك مذهبهم لكنه العياذ
للحق واذعان للدليل واعتراف بثبوت المدلول عند قيام دليل ثبوته والتسوية بين
الشاهد والغائب عند وجوب التسوية واما ان يفرقوا بين الشاهد والغائب في كل ذلك ويقولوا
بان المفعول وان دل على وجود الفاعل وقدرته واحكامه وان دل على علمه في الشاهد ففي الغائب
لا يدل على شي لا على وجود الفاعل ولا على قدرته وعلمه فينكرون الصانع وقدرته وعلمه فيلزمهم
انكار الصانع وان وجد دليل وجوده كما انكروا قدرته وعلمه وان وجد دليل وجودهما واما
ان يسووا بين الشاهد والغائب في دلالة المفعول على الفاعل ويقروا بثبوت الصانع
ويفرقوا بين الشاهد والغائب في دلالته على القدرة والعلم ويقولوا وان كان ذلك دليلا
عليهما في الشاهد فليس بدليل عليهما في الغائب فيصيروا امنا قصر من وجهين احدهما
بالمفرقة بين الدلالة على الذات والدلالة على الصفات والاخر بالمفرقة بين الشاهد و
الغائب في الدلالة على الصفات ومتعلقنا في ذلك الاستدلال بالشاهد ووجوب
التسوية بينه وبين الغائب والاستدلال بالانتقاد للدلالة على الذات والقول به
والله الموفق واعتراض الى الهذيل على هذه الطريقة والجواب عنه على ما مر فاما الجبائي

ومن تابعهم من المضرس

من المضرس فانهم يقولون المفعول اذا كان محكما يدل في الشاهد والغائب جميعا على
ما كان له فاعله عالما قادرا وفي الشاهد كان الفاعل عالما قادرا بالعلم والقدرة وكان
المفعول المحكم المتقن دليلا عليهما وفي الغائب كان عالما قادرا لذاته وكان ذلك دليلا
على ذاته والكعبي ومن تبعه من البغداديين يقولون الفعل المحكم المتقن يدل على ان فاعله
عالم قادر بحيث لم يسطر بعد ذلك فان كان الفاعل يجوز عليه الجهل والعجز علم انه عالم
بعلم قادر بقدرة وان استحال عليه العجز والجهل وجميع اضداد العلم والقدرة كان عالما
بنفسه قادرا بنفسه وابو هاشم ومن تابعه يقولون ان دلالة الفعل على ان الفاعل عالم قادر
دلالة على ان له حالا لاجلها كونه عليها كان قادرا وان له حالا لاجل كونه عليها كان عالما وانه
يفارق الحالين فارق ما ليس بعالم ولا قادر فنقول وبالله التوفيق ان الجبائي يقول
ان الفعل المحكم المتقن يدل على ما كان له فاعله عالما قادرا سلم انه في الشاهد دليل على العلم
والقدرة وسلم ان ما هو دليل العالم القادر دليل العلم والقدرة وقد وجد في الغائب
ما هو دليل العالم القادر وكان ما هو دليل العلم والقدرة موجودا فيدل عليهما ايضا
لما دل على العالم القادر على انه لاحاجة بنا الى اثبات كون دليل العالم دليل العلم بل يكفي
الى اثبات ما هو دليل العلم والقدرة وهو المفعول المحكم المتقن وقد سلم وجوده مع القول
معه بعدم المدلول مناقضة وفتح اوسع باب للمعطلة في نفي الصانع مع وجود دليل الثبوت
ثم لا يقصر هو ممن يحكى عليه فيقول هو في الغائب دليل كون الفاعل عالما قادرا
ودليل ثبوت قدرته وعلمه وفي الشاهد دليل كونه عالما قادرا الا دليل علمه وقدرته او يقول
هو في الغائب دليل ثبوت علمه لا دليل كونه عالما بل هو الاولى فان الاحكام دليل ثبوت
العلم ثم كان العلم بالعالم من ضرورة ثبوت العلم بالعلم لاستحالة قيامه بالذات ثم يقال
للكعبي ما دام يزعم ان الفعل المحكم دليل على الذات يحتاج على ذات موصوف
بصفة فان قلت هو دليل على الذات فحسب فهو باطل لان مطلق وجود الذات لا يدل
على صحة كونه فاعلا فان الجمادات والاعراض موجودة وليست بفاعلة ولا صالحة
لحصول الفعل منها وان قلت انه دليل على ذات موصوف بصفة فهل هذه الصفة راجعة
الى الذات ام الى معنى وراء الذات فان قلت راجعة الى عين الذات عاد الكلام الاول
وصار دالا على مطلق الذات وقد ابطلناه وان كان راجعا الى معنى وراء الذات فقد

ما قلنا وبطل شبهه واذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لان مدلول الدليل لا يختلف
في الشاهد والغائب ويقال لابي هاشم ان قولك ان الفعل المحكم دلالة على ان للفاعل
له حالا لكونه عليها كان قادرا اقرار منك بثبوت القدرة وكذا العلم لان الفعل اذا دل
على تلك الحال ومتى في الشاهد من مقتضيات العلم ولا يمكن ثبوتها في الشاهد الا بالعلم فكذا
في الغائب ثبوته في الغائب والشاهد في تعلق المتلازمات بعضها ببعض فصار الفعل المحكم
المتقن دليل الحال والحال دليل العلم ثم يقال له اذا كان الفعل المحكم المتقن دليل حال
لكون الفاعل عليها كان عالما وكانت الحال مدلولا عليها من جهة الفعل المحكم المتقن
فهل الحال معلومة ام لا فان قلت انها معلومة فقد تركت مذهبك وان قلت انها ليست
بمعلومة فقد هذيت فان الحال لما كانت مدلولا عليها وقد ظهر ما هو دليل عليها لا بد
من ان تصير معلومة ولو جاز ان لا يصير المدلول معلوما مع المعرفة بالدليل جاز ان لا تصير
ذات الفاعل معلوما مع وجود الدليل والعلم بالله تعالى استدلالي فاذا لم يكن ابو
هاشم عالما بالله تعالى ولان الدليل ما يوجد منه الدلالة لو استدل المستدل ثم يقال
له هل دل الفعل المحكم على الحال ام لا فان قال لا فقد اقر انه ليس بدليل ودعواه
انه دليل الحال ضرب من المحال وان قال دل قيل له اذا وجدت الدلالة واستدل
المستدل واستوفى شرائط الاستدلال كيف لم يصر المدلول معلوما ويقال له اذا كان
الفعل المحكم المتقن يدل على الحال والحال لم تصر معلومة كيف علم ان الفاعل عالم وكونه
عالما من مقتضيات الحال والعلم بالمقتضى يثبت بثبوت العلم بالمقتضي ثم يقال له اذا كان
الفعل المحكم المتقن يدل على الحال فالحال راجعة الى عين الذات ام الى معنى وراء الذات فان
قلت انها راجعة الى عين الذات فقد التحقت بابيك وقد ابطلنا ذلك وان قلت هي معنى
وراء الذات فقد اعترفت بما منه هربت غير انك اخطأت في تسمية ذلك حالا وبالله التوفيق
واعترض اصحاب الكعبي على هذا الدليل وقالوا ان العلم بكون الفاعل عالما ضروري ثابت
بالبديهة فحكمنا به في الشاهد والغائب فاما العلم بثبوت العلم له في الشاهد مكتسب
لان العلم بالاعراض الغائبة عن الحواس لا يكون الا بطريق الاستدلال والاكتساب والعلم
الثابت بالبديهة غير الثابت بالاستدلال فقلنا بكون الفاعل عالما في الشاهد والغائب
جميعا لانعدام الموجب للتفرقة بينهما فاما دليل ثبوت العلم في الشاهد وهو جواز كونه جاهلا

غير عالم

76 غير عالم فيتحقق في الغائب فلم نقل به في الغائب اذ التعدية من الشاهد الى الغائب تجب عند قيام
دليل التعدية ووجود المعنى الموجب للتسوية ولم يوجد وعامة المعتزلة يسلمون ان العلم بكون
الفاعل عالما مكتسب كالعلم بثبوت العلم للفاعل غير ان الدلالة التي تدل على كونه عالما في
الشاهد غير الدلالة على ثبوت العلم بدليل ان العلم باحدهما ينفك عن الآخر ولو كانت هذه الدلالة
عين تلك الدلالة لما تصور الانفكاك بينهما لان الشيء الواحد لا يتصور ان يدل على مدلول له
ولا يدل على المدلول الآخر اذ هو يدل على الامرين بوجوده وقد وجد واذا كان كذلك فكانت
الدلالة على كون الفاعل عالما موجودة في الشاهد والغائب جميعا فحكم بكونه عالما فاما الدليل على
ثبوت العلم له فموجود في الشاهد دون الغائب وهو ما ذكرنا من جواز كونه غير عالم فتفرقنا بينهما
ودليل جواز الانفكاك بين الدليلين ان نفاة الاعراض يعلمون كون الفاعل عالما ولا يعلمون
ثبوت العلم له فيقال لاصحاب الكعبي ان دعوى كون العلم بكون الفاعل عالما من باب البديهيات
دعوى ممنوعة بل هي من جملة المشكلات فان العلم بكونه عالما مبني على العلم بكونه فاعلا والعلم
بالفاعل بدلالة الفعل المحكم علم مكتسب لجماعة الكعبي اذ ان المعارف ليست ضرورية واذا
كان العلم بثبوت الفاعل للمفعول مكتسبا كيف يكون العلم بما هو مبني عليه ضروريا بديهيا
فاذا من زعم ان العلم المبني على العلم المكتسب ضروري وان كان لا يتوصل اليه الا بالتوصل الى الاول
ولن يتوصل الى الاول الا بالاستدلال وما هو بهذه الواسطة يستحيل الحصول الا بالا
كتساب والاستدلال كان متحامقا وهذا لانه جعل المعرفة لمن عاين المفعول المحكم المتقن
بكون فاعله عالما قادرا ثابتة بطريق الضرورة حال ما عاين من حصول الاستدلال الذي
حصل له به المعرفة بالفاعل ثم زعم ان من المحال ثبوت المعرفة الضرورية قبل هذا الاستدلالي
ستدلالي وهذا هو التناقض الظاهر الذي يستنكف عن ركوب مثله من لم يتحل من هذا العلم
بطائل والله الموفق ثم يقال لهم ان كثيرا من اهل الطبائع جوزوا حصول الفعل المحكم من
الطبائع وان المنجمين منهم جوزوا ذلك من الكواكب وثمامة بن الاشرس جعل المتولدات افعالا
لا فاعل لها والمعتزلة يجوزون حصول الافعال المحكمة على طريق التولد عن الميت والنائم والساهي
وهؤلاء كلهم من ارباب العقول السليمة وارباب العقول السليمة لا يختلفون في البديهيات
فدل ان دعواهم كون العلم بان الفاعل عالم بديهيا باطلة مجحودة والله الموفق ويقال لهم
ما انكرتم من ان يتمكن عليكم منكر العلم بان الفعل المحكم يوجب العلم الضروري بوجود عالم قادر له

ولا يوجب وجود فاعل عالما الا بالاستدلال لانا علمنا ان قيام العلم بذاته من غير ذات يقوم به
محال ويقال له ان كان العلم بثبوت الاعراض استدلاليا لا ضروريا لاختلاف العقلاء فيه فكذا
لا يعلم كون الفاعل قادرا عالما الا بالاستدلال لوقوع الاختلاف فيه بين العقلاء على ما
ذكرنا ويقال لعامة المعتزلة لم تقولون ان دلالة الفعل على كون فاعله عالما غير الدلالة
على ثبوت علمه وما معنى كونه عالما اراجع هو الى الذات فحسب ام الى معنى وراء الذات فان
قلتم انه راجع الى الذات فحسب فقد مر ابطاله وان قلتم انه راجع الى ذات موصوف بصفة
قلنا التقسيم قائم فانا نقول يدل على ذات موصوف بصفة راجعة الى عين الذات او على
ذات موصوف بصفة وراء الذات فان قلتم يدل على ذات موصوف بصفة راجعة الى عين
الذات فقد مر ابطاله وان قلتم يدل على ذات موصوف بصفة راجعة الى معنى وراء
الذات فقد اقررتم بالحق وتبين ان الدلالة على كونه عالما هي الدلالة على ان له علما
وما ذكرتم من الانفكاك ممنوع وما ذكرتم من الدليل باطل فانا لا نسلم ان نفاة الاعراض
يعرفون في الشاهد فاعلا فان المعرفة بالفاعل لا تتصور بدون المعرفة بالفعل وهم
لا يعرفون في الشاهد فعلا ليعرفوا انه فاعل وهذا لان الفاعل في الشاهد لا يفعل الجسم
انما يفعل العرض وهم لا يثبتون الاعراض فكيف يعرفون الفعل واذا لم يعرفوا الفعل
لا يعرفون الفاعل على انا اقمنا الدلالة على ان الفعل المحكم يدل على قدرة الفاعل وعلمه
بعد ذلك لا حاجة بنا الى ان نبين ان الدلالة على العلم والعالم دلالة واحدة او دلالتان
والله الموفق ووراء هذه الطرق الثلاثة طرق اخر لاصحابنا رحمهم الله عرفنا اثارا الاصول
في الدرس الاعراض عن ذكرها لئلا يطول الكتاب ثم نشتغل بحل شبههم فنقول
قولهم لو كانت لله تعالى صفات لكانت قديمة والقول بالقدماء محال وبين
في خلال كلامنا الاختلاف بين اصحابنا رحمهم الله في اطلاق لفظ القديم على الصفات فمن
جعل القديم معنى وراء الذات لم يجوز اطلاق لفظ القديم على الصفات فاندفع عنه الالزام
ومنهم من قال ان القديم هو المتقدم في الوجود او الموجود الذي لا ابتدا لوجوده فانه
يقول ان كل صفة قديمة غير انه لا يجوز القول بالقدماء لئلا يسبق الى وهم السامع ان كل قديم
من القدماء قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية بل يقول ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته
وعند اطلاق لفظ القديم على كل صفة ينبغي ان يقيد فيقال ان القديم القائم بالذات واحد وله صفات

الكمال كل صفة قائمة بذات
الله تعالى

منهم

77

قائمة بذات الله تعالى وهي قديمة على معنى انه ليس لوجودها ابتدا وانها في الوجود متقدمة على
المحدثات اجمع فلم قلتم ان القول بقدما على هذا الوجه محال وفيه وقع النزاع وما نقول له
الاسكافي والصالحي والجبائي من رؤسا القدرية ان القديم هو الله فالقول بالقدماء قول بالالهة
كلام في غاية الفساد فان احدا من ارباب اللغة ولا من اهل الكلام لم يقل ان القديم هو الله
سمعنا العرب يقولون هذا بناء قديم وشيخ قديم ويريدون به المتقدم في الوجود دون الوصف
له بالالوهية ويقال في المثل السائر الشر قديم ولا يريدون ان الشر هو الله تعالى واهل الدهر
يعتقدون قدم كل جزء من اجزاء العالم وما اعتقدوا الوهيتها على ان هذا كلام يكفي
منعه عن الاشتغال بابطاله وانه يبطل بالدليل نقال لم قلتم ان القديم هو الاله والعقلا
بأسرهم على خلاف هذا على ما ذكرنا من اطلاق اهل اللغة لفظ القديم من غير ارادة الالوهية
واعتقاد اهل الدهر قدم العالم من غير اعتقاد الالوهية ويسمون الاصنام الهة وان
كانوا لا يعتقدون قدمها فانهم كانوا ينحتونها من الخشب والاحجار ويتخذونها من
الصفر والنحاس وهذه كلها من اجزاء العالم الذي اعتقدوا كونها مخلوقة لله تعالى على ما قال
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وما يقولون ان القدم من اخص
اوصاف الباري جل وعلا فلو كانت الصفة قديمة لوجدت المشاركة في اخص الاوصاف
فتكون الصفة مثلا لله تعالى واذا كانت مثلا له لكانا مثلين او موصوفين وكلا الامرين
باطل هذا كلام صدر عن غاية الجهل لانهم بنوا هذا الكلام على مقدمة مجهولة وبعد
جري المشاهدة في تسليم المقدمة غفلوا عن شريطة المماثلة ومحلها وبنوا علة المماثلة على
امر ممنوع واستواكم تلك العلة على اصل الخصوم دون اصلهم ففيه اربع جهالات
وبعواقبها يستغني عن الوقوع في واحدة منها الريض الحاذق في هذه الصناعة و
بيان هذه الجهالات اما الاولى منها فنقول بنوا هذا الكلام على كون القدم من اخص
اوصاف الباري جل وعلا وهذا ممنوع يقال لهم لم قلتم ذلك فان قالوا قلنا ذلك
لان الموجود وصف عام يشمل على القديم والمحدث واذا قلنا انه تعالى قديم فهو وصف
للموجود بصفة خصصها عن غيره من الموجودات ثم ليس القديم صفة اخص
من القدم وكان هو وصفا خاصا لا اخص منه قيل وهل وقع النزاع الا في هذا
الا ان خصومكم يقولون القديم اما ان يكون قائما بالذات وهو ذات الباري

جل وعلا

له المماثلة على اصلهم وهو ان المماثلة هي المشاركة
في اخص الاوصاف ينبغي ان يكون على هذا الاصل
ان يكون مثلا له في اخص الاحكام لان الحكم ابدا يثبت على
قدر العلة فانهم يثبتون العلة خاصة على الحكم
اصلهم ويثبتون الحكم عاما على اصل خصومهم
كالاشعرية قال عبد الاشعرية حكم المماثلة ان يكون الشيء
بالشيء مماثلا من جميع الوجوه ولا لا يثبت المماثلة
واما عندنا لو كان الشيء يقوم مقام الشيء ويسد مسده
يكون مماثلا له من جميع الوجوه ولو كان يقوم مقامه ويسد
مسده في بعض الوجوه تكون مماثلة له في ذلك الوجه

وأما أن يكون غير قائم بالذات وهو صفة له تعالى فكان وصف القدم شاملا على الذات والصفات
وأخص من القدم الصفات والذات وعندكم لا أخص من القدم فإذاً هذه مقدمة مجحودة
لا يمكنهم إثبات هذه المقدمة إلا بإقامة الدليل على نفي قديم غير قائم بالذات واختصاص صفة الدليل ح
القدم بالذات فحسب ولو أمكنكم إثبات هذا لوقعت لكم الغنية عن التمسك بنفي المنازعة
فإذاً هذا منكم تعلق بدليل لا يثبت صحته إلا بثبوت المدلول وكل دليل هذا سبيله فهو
باطل لأنه لا يمكن إثبات المدلول إلا بثبوت الدليل ولا يمكن إثبات الدليل إلا بثبوت المدلول
فلا يتوصل إلى إثبات أحدهما البتة كمن وقع في بئر ولا يمكنه الخروج إلا بإحضار الحبل ولا يمكن إحضار
الحبل إلا بالخروج فامتنع كل واحد منهما أو كمن أغلق بابا وترك المفتاح في البيت ولا يمكن فتح الباب
إلا بإخراج المفتاح ولا إخراج المفتاح إلا بفتح الباب فامتنع الأمران جميعا وكذا هذا
والله الموفق وأما الجهالة الثانية وهي الجهل بشريطة المماثلة ومحلها وهي أن المماثلة
لن تثبت إلا بشريطة المغايرة بين المتماثلين وكذا الموافقة والمخالفة وهذه كلها
أوصاف المتغايرين ومحلها المتغايران ولا مغايرة بين الذات والصفات على ما نبين
بعد هذا فكانت شريطة المماثلة ومحلها معدومين فكان القول بالمماثلة محالا وأما
الجهالة الثالثة فهي أنهم جعلوا علة المماثلة الاشتراك في أخص الأوصاف وهذا مذهبهم
وخالفهم خصومهم في ذلك على ما بينا وقررنا فاحتجاجهم بذلك وكان التعلق به لإبطال مذهب
من لا يساعدهم على ذلك باطلا وأما الجهالة الرابعة فهي إثبات حكم علة المماثلة على مذهب خصومهم
دون مذهبهم فإن علة المماثلة عندهم الاشتراك في وصف واحد وهو أخص الأوصاف
والأشعرية يقولون إن علة المماثلة الاشتراك في جميع الأوصاف وكانت العلة عندهم عامة
فكان الحكم عاما فلما اشترك الشيئان في جميع الأوصاف كانت المماثلة بينهما ثابتة في جميع الأوصاف
وكانا مثلين من جميع الوجوه وإذا كان كذلك وكانت علة المماثلة عندهم هو الاشتراك
في أخص الأوصاف كان الحكم وهو المماثلة ثابتا في أخص الأوصاف لا في الجميع فإن الشيئين
كانت المماثلة الثابتة بينهما في كونهما شيئين لثبوت الاشتراك بينهما في وصف الشيئية لا
غير فأما استواء الشيئين في كونهما لونين عرضين موجودين فغير ثابت باشتراكهما في وصف
الشيئية بل باشتراكهما في الوجود والعرضية واللونية لوجوب اقتصار الحكم على قدر
العلة وإذا عرف هذا ثبت أن اشتراك الذات والصفة في صفة القدم يوجب استواءهما

في صفة القدم

78

في صفة القدم لا غير والخصوم لا يأبون هذا فأما استواؤهما في كونهما إلهين موصوفين أو صفتين
فليس بحكم لاستوائهما في القدم فإذاً استواء الاستواء في هذه الأوصاف لوجود الاشتراك في أخص أوصاف
النفس بعد استواء المماثلة من جميع الوجوه كما هو مذهب الأشعرية لوجود الاشتراك في أخص
الأوصاف على ما هو مذهبهم دون مذهب الأشعرية فكان الخطأ من جهتين أحدهما
إثبات حكم العلة زيادة على قدر العلة وهو محال والثاني إثبات حكم العلة التي هي علة عندهم
على الخصوص على طريق العموم والشمول كما هو حكم علة الخصوم وفساد هذا ظاهر لما أن
كل ذلك خارج عن قضية العقول وجهل بخاصية الحد والمحدود والعلة والمعلول
وهذا ليعلم أن من دأب المعتزلة التهويل بلا تحصيل والتجويز على التخييل وكل كلامهم
لو عرض على قوانين الأصول ومقتضيات العقول لظهر أنه قريب لسراب بقيعة والله الموفق كسراب
ومما قالوا إن الله تعالى لو كانت له صفات لكانت باقية ويستحيل بقاؤها بالبقاء وعندكم
بقاؤها بدونه غير جائز ولو جوزتم لهدمتم قاعدتكم فيجب عن ذلك والله الموفق فنقول ح
إن عندنا أصحاب الصفات كانوا يقولون إن الله تعالى باق بصفة به وامتنعوا
وصف كل صفة بالبقاء فلم يقولوا علمه باق ولا حياته ولا قدرته ويقولون ثبت لنا
بالدلائل أن لله تعالى صفات أزلية قائمة به وثبت استحالة كون الباقي باقيا بلا بقاء
بالدليل وثبت أيضا استحالة قيام البقاء بالصفات بالدليل وحصل من مجموع هذه الدلائل
وجوب القول بالصفات ووجوب الامتناع عن الوصف بكونها باقية إلا أن هذا
الكلام يتعذر تمشيته لأن الخصوم يقولون إن لم تكن الصفات دائمة فهي فانية
وإن كانت دائمة بأن كانت موجودة في الأزل وهي بحال موجودة وتوجد أبدا إلى لا ح
نهاية فلا يتصور دائم لا يكون باقيا فاستغفر الأشعري جواب هذا وقال أنا أسلم
أن علم الله تعالى باق وكذا سائر صفاته ولا أقول إنها باقية ببقاء فإن بقاء الله
بقاء للذات وبقاء للصفات أيضا وبقاء الذات بقاء لنفسه أيضا لأنه ليس غير الذات
فإذاً ألزم عليه القول ببقاء الأعراض بأن يقال إن في الشاهد البقاء القائم بالذات
ينبغي أن يصير بقاء لجميع صفات ذلك الذات فتصير الأعراض باقية أجاب أن أي الأشعري
بقاء الجواهر لا يكون بقاء الأعراض القائمة بها لأن الأعراض القائمة بالجواهر غير الجواهر
والبقاء القائم بشيء لا يكون بقاء لما هو غيره فأما في الغائب فالصفات ليست بأغيار

بلا بقاء ليلزمني هدم أصلي
بل أقول إنها باقية ح

للذات

فيكون البقا القايم بالذات صفة لها ليس بعين الذات فاتضح الفرق ولان بقا الجوهر لو جعل
بقا للاعراض القايمة به لما تصورت المغايرة بين الجوهر وبين الصفات ولا عدمها مع بقا
الجوهر لما ان بقا الجوهر لما جعل بقا لها فما دام الجوهر باقيا كان بقاوه موجودا وكان بقاوه
بقا الاعراضه والقول بعدم ما وجد بقاوه محال واذا استحال عدمها مع بقايه استحال عدمها
مع وجوده ويستحيل ايضا وجودها مع عدمه اذ لا قيام للاعراض بدون الجواهر فصار كل
جوهر مع ماله من الاعراض مما يستحيل وجود احدهما مع انعدام صاحبه فيطرح الغير وحيث
دانيا ان الاعراض تغاير الجواهر التي تقوم بها وانها تعدم مع بقا الذات علم ان بقا الجوهر لم يكن
بقا لما قام به من الاعراض وفي حق الغايب مثل هذا الدليل منعدم الا انا نقول ان ما ذكره الا
شعري فاسد لان الخصوم تقول ان الصفة عندكم ان لم يكن عين الذات فلم يكن غير الذات
فلم جعلتم البقا القايم بالذات بقا لما ليس بالذات ولما لم تقم به البقا الا ترى ان بقا الجوهر
لم يجعل بقا لاعراضه وانما لم يكن كذلك لان العرض ليس هو الجوهر لا لما انه غيره لوصف
المغايرة فصار في الباب لانه لا يمكن ان يقال ان بقا الجوهر لم يصر بقا لما قام به من العرض
لانه غيره لانه انما كان غيره لان بقا الجوهر لم يجعل بقاله فانعدم مع وجود الجوهر فكان
غيره ولو جعل بقا الجوهر بقا لاعراضه لما صارت اغيارا له لانها حينئذ كانت لا تنعدم
مع بقا الجوهر فاذا كان السبب لكون بقا اغيارا للجوهر امتناع جعل بقا الجوهر بقا لها كيف جعل
كونها اغيارا العلة لامتناع جعل بقا الجوهر بقا للاعراض فعد قلب القضية والذي يحقق فساد
ما ذهب اليه الاشعري ان بقا الله تعالى لو كان بقا الصفاته لانها ليست باغيار له للزم
ان يكون حيوته حيوة لذاته ولجميع صفاته لانها ليست باغيار له وكذا علمه وقدرته وسمعه
وبصره فيصير كل صفة حية قادرة عالمة سميعة بصيرة مريدة وهذا هو وصف الربوبية فيصير
كل صفة موصوفة بالالوهية والربوبية فيودي الى القول بالالهة وهذا كفر وابطال للتوحيد
فلم يستقم هذا الجواب والذي عليه الاعتماد من الجواب عن هذه الشبهة وهو ان الدليل
قد قام على ثبوت هذه الصفات على وجه يخضع له المنصف ومنقاد ولا يتخالجه ريب
ولا شك وكذا الدليل قام على كون حدوثها ممتنعا محالا وكذا الدليل قام على استحالة
عدمها وحصل العلم بهذه المقدمات ايضا انه لا محالة وعلم بالبديهة ان القول بدوام
ليس بباق محال وقد قام الدليل على ان القول بانه لا بقاء له محال وقد قام دليل الامتناع قيام المعنى

بالصفة ولا وجه الى انكار

79

ولا وجه الى انكار شيء من هذه المقدمات لثبوت العلم على طريق اليقين بهذه المقدمات والجمع
بين هذه المقدمات في الظاهر ممتنع ودفع بعضها ممتنع ايضا لقيام دليل ثبوته وليس ذاته غيره
من المقدمات في صحة الثبوت واذا كان الامر كذلك وجب البحث عما يوجب زوال امتناع ثبوت
هذه المقدمات التي ثبت كل واحدة منهن بدليل لا مدفع له فوجدنا ذلك فعلنا ثبوت
الصفات لقيام الدليل وبقايها ودوامها وثبوت البقا لها وامتناع كونها باقية بدون البقا
من غير قيام معنى بها ووجه ذلك ان كل صفة من صفات الله تعالى تكون صفة لله تعالى وتكون
بقا لنفسه فيكون العلم علما للذات وكان الذات به عالما ويكون العلم بقا لنفسه فيكون
باقيا ببقا هو نفسه وكذلك بقا الله تعالى بقاله وبقا لنفسه ايضا فيكون الله تعالى به باقيا
وهو نفسه ايضا باق هذا كما ان الجسم كاين في مكان بكون يخصه لولا ذلك الكون لما كان
المختص بهذا المكان المعين وهذا الكون معنى زايد على ذات الجسم غير راجع الى الذات
وانه كان موجودا قبل هذا ولا تمكن له بهذا المكان ثم يزول التمكن وذاته موجود
والعرض وهو السواد القايم بمحل كاين في هذا المحل المخصوص مع جواز ان لا يكون
مختصا به فان الله تعالى كان عالما بهذا السواد في حالة العدم وكان قادرا ان يوجده
في محل اخر فاذا اختص بهذا المحل مع جواز ان لا يكون مختصا به كان كاينا ولا يكون
كاينا بكون قايم به وكان كاينا بكون هو نفسه اذ محال ان يكون كاينا لا بكون فكذا
هذا والايضاح بنظير الكون للاجسام والاعراض واثبات كون العرض راجعا الى ذاته
مما ذهب اليه بعض اصحاب الصفات منهم ابو اسحاق الاسفرايني ذكره في كتابه المسمى بمختصر
المعتزلة وغيره من الكتب وبدون الايضاح بالنظير تثبت صحة هذا الكلام لما مر من قيام
الادلة المثبتة لذلك ولا يقال ان البقا اذا جعل بقا للذات يستحيل ان يكون بقا لنفسه
لانه يودي الى القول بحصول شيين ببقا واحد وهو محال فان حصول متحركين بحركة واحدة
واسودين بسواد واحد محال لانا نقول حصول باقيين ببقا واحد انما يستحيل
اذا كان احد الباقيين مما يستحيل ان يكون بقا لنفسه ولا يصير باقيا الا بقيام البقا به
وقيام بقا واحد بذاتين محال فاستحال صيرورتهما باقيين ببقا واحد فاما اذا كان
احد الباقيين يكون بقا لنفسه لم يفتقر في بقايه الى الاخر كان كل واحد منهما باقيا ولم يستحل
ذلك لانه لم يود الى قيام بقا بذاتين وهو علة الاستحالة واعتبر بكون الجسم فان الجسم يكون كاينا

اي استحالة

فيصل في هذا الكون اختصاص موجود بموجود مع جواز ان لا يكون مختصا به

واستحال قيام كون بغير ذاته بذاته فكان كاينا بكون هو نفسه وكذا كون الجسم في مكان كان كاينا
الجسم لقيامه به مع جواز ان لا يكون مختصا به ولا حاجة الى القول بكونه كاينا بكون ح

والكون نفسه يكون كانما يكون هو نفسه ولم يكن ذلك محالا فكذا هذا ويعرف ذلك بضرورة الدليل

فان قالوا لو جاز هذا لجاز ان يكون علم الله تعالى علما له ولنفسه فيكون الذات به عالما وهو ايضا

نفسه عالم والجواب عنه ان هذا محال لان العلم لا يتصور ان يكون حيا فلا يتصور ان يكون عالما لانه اي

عالم لا يحتاج له بخلاف البقا ولانا اذا عرفنا بضرورة الدليل ان العلم بقا لنفسه لم يجز ان يكون

علما لنفسه لانه لو كان كذلك لاستغنى العلم وصفه بمحلين وسمى كونه عالما بانفا شي واحد وهو

محال فان قالوا هذه الاستحالة ثابتة ها هنا فان العلم لما كان بقا لنفسه كان الذات عالما بما هو بقا

والعلم نفسه باقيا بما هو علم وهذا محال ايضا قلنا انما يكون ذلك محالا ان لو كان العلم علما

لما هو بقا له وبقا لما هو علم له وليس الامر كذلك بل هو علم للذات وليس بقا له وبقا لنفسه

وليس بعلم له وهكذا الجواب عن قولكم ان الحيوه ينبغي ان تكون عالمة لانها تكون حيوه للذات

علما لنفسها لانها لما كانت بقا لنفسها لا يتصور ان يكون علما لنفسها وكذا لا يتصور ان يكون حيوه

لنفسها لهذا المعنى ولهذا لو كانت حيوه لنفسها لكانت حية ويستحيل ان يكون قادرة عالمة والعالم

حتى يستحيل ان يكون عالما قادرا محال فان قيل يلزمكم على هذا الاصل القول بجواز بقا الا

عراض فيكون كل عرض بقا لنفسه فيكون السواد سواد اللحم القائم به نفسه بقا لنفسه قيل

لهم ان العرض لا يجوز ان يكون بقا لنفسه لان كل عرض محدث في اول ما دخل في حيز

الوجود الصحيح يستحيل ان يكون باقيا لانه عبارة عن الدوام ولا دوام في تلك الحالة ونفسه

في تلك الحالة موجودة ولم يكن بقا لما بينا من الاستحالة فلم يكن بعدما بقا هو نفسه لان نفسه

ليست بقا لانها في تلك الحالة التي بينا موجودة ولم تكن بقا اذ لو كانت نفسه بقا لنفسه لكانت

نفسه باقية في تلك الحالة لاستحالة حصول بقا لا باقي به وهذا بخلاف صفات الله تعالى فانها

لم تكن محدثة لتكون لها حالة لم تكن فيها باقية ولا دانها كان بقا بل كانت ازلية فلم يوجد

فيها دليل استحالة كونها بقا لانفسها وقد قام دليل كونها بقا وبهذا الجواب عن قولهم ان

البقا في الشاهد ينبغي ان يكون جائزا لبقا لانه في اول ما دخل في حيز الوجود بقا فانا نقول

نعم هو في تلك الحالة بقا ولكن للذات الذي كان بقا له فاما لنفسه فليس بقا لمحال الاستحالة

كونه باقيا في تلك الحالة والله الموفق وثبت بهذا انا لم نقل بباقي بلا بقا ولا بقيام صفة بصفة

فان قالوا لما جاز لكم ان تقولوا ان علم الله تعالى باق ببقا هو نفسه لم لم يجز لا بي الهذيل ان

الله تعالى عالم بعلم هو نفسه قلنا انا لما قلنا ان بقا العلم نفسه قلنا ان العلم بقا وهذا جائز وهو يقول

علم الله تعالى ذاته ولا يقول ان ذاته علم وهذا محال وبقاؤه ذاته فيجعله حيا بما هو علم قادرا

بما هو حيوه سميعا بما هو قدرة وهذا كله محال ونحن اذا قلنا ان العلم بقا لم نقل انه قدرة او

سمع او بصر فكان ما قاله محالا وما قلناه صحيحا ثم ان بعض اصحاب الاشعري نسب هذا الجواب الى

الاشعري ولا يوجد هذا في شي من كتبه نصا وانما اعتمد عليه ابو اسحاق الاسفرايني وهو

اخذه عن ابي الحسن الباهلي تلميذ الاشعري وقد ذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في كتبه ما يكون

اشارة الى هذا الجواب وان كان ظاهر مذهبه ما هو اختيار اوايل اصحابنا رحمهم الله واما

تسميتهم ان الله تعالى لو كانت له صفة لكانت غير الله تعالى والقول بوجود غير الله تعالى في الازل

محال فهو تحكم محض ودعوى مجردة عن البرهان وتكفي المنع وابطال ما جعلوه حدا للغيرين

جوابا عنه فيقال لهم لم قلتم ذلك وما حد الغيرين ليظهر بمعرفته انا اثبتنا في الازل ما هو غير الله

زعمت الكرامية ان حد الغيرين هو الشيئان وربما قالوا الموجودان ثم لما كان ذات الله شيئا

وصفته ايضا شي فهما شيئان فكانا غيرين ولهذا قالت الكرامية ان صفة الله تعالى غير الله وساعدهم

ابو العباس احمد بن ابراهيم القلانسي الرازي من متكلمي اهل الحديث على هذا التحديد وزعم ان الغيرين

هما الشيئان او الموجودان الا انه مع هذا ساعد غيره من اهل السنة ان صفة الله تعالى لا هو

ولا غيره غير انه يقول اني لا اقول ذات الله تعالى وصفته شيئان ولو قلت ذلك للزمني

ان اقول هما غيران بل اقول ذاته شي وصفته شي فهما شي وشي ولا اقول هما شيئان وهذا

الحد فاسد فان الغيرين من الاسماء الاضافية كالاب والابن والعلو والسفل واشباه ذلك ولهذا

لا يطلق الاسم على ذات ما الا باعتبار وجود اخر والشي اسم ذاتي يستحقه المسمى به باعتبار

ذاته ولفظ الحد مع لفظ المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين لا تفاوت بينهما البتة فمن

جعل احد اللفظين حدا للاخر فهو قليل المعرفة بحقائق الاسامي وانواعها وشرائط صحة

التحديد والله الموفق وزعم ابو هاشم من المعتزلة ان الغيرين مذكوران لا يكون احدهما جملة

يدخل تحتها الاخر واحترز بهذا عن الواحد من العشرة والانسان مع اعضائه فان كل عضو

من الانسان ليس غير الانسان وان كان لا يقال له هو وكذا الواحد من العشرة ولكن

كان الانسان جملة يدخل تحتها كل عضو معين وكذلك العشرة جملة يدخل تحتها الاحاد وكان

كل واحد داخلا تحت العشرة وهذا التحديد فاسد لان لفظ المذكور كما يتناول الموجود

يتناول المعدوم واطلاق اسم الغير على المعدوم فاسد يا باه اهل اللغة بل هو اسم يتناول الاحد

الموجودين

باعتبار الاخر ثم هو على اصله غير مطرد فان الاحوال عنده مذكورات وليست احداها حالة تدخل
تحتها الاخرى ومع ذلك ليست بمتغايرات ونفي هل ان الاحوال ليست بمذكورة فاسد لانه ذكرها
حيث اثبتها لتصير الذات بها مستحقا اسم العالم والقادر ثم اشتغال ابي هاشم باثبات التولدات
الصفة لا هي الذات ولا غيره وعدّه هذا اخر وخاض المعتزل مع زعمه ان الاحوال لا هي الذات ولا
غيره ومثنا واثباتا ذلك ثم اشتغاله بالتجاهل انها ليست بمذكوره ولا غير مذكوره ولا معلومه
ولا غير معلومه ولا موجوده ولا معدومه غاية في الوقاحة وقلة المبالات من التخبط في دين الله تعالى

وقال بعض المعتزلة الغيران هما المختلفان في الوصف وهذا باطل على اصلهم فان من مذهبهم ان قيام
سوادين في محل واحد في وقت واحد جائز وهما غيران ولا يختلفان بوصف ما ثم هو باطل عند
الجميع بالواحد من العشرة واليد من الادمي فان الواحد مع العشرة يختلفان في الوصف وكذا اليد مع الادمي
ولا تغاير ولهذا اسطر قول من يقول ان ما ليس بالشيء فهو غيره فان الواحد ليس بالعشرة وليس بعضها
وكذا اليد من الادمي فان ابى واحد منهم رأي جعفر بن حرب وزعم ان الواحد من العشرة غير العشرة
واليد من الادمي غيره فبطل هذا فاسد لم يقل به احد من المتكلمين الا جعفر بن حرب وخالفه جميع اخوانه
من اهل الاعتزال وعدّ هذا من جهالاته وهذا لان العشرة اسم يقع على مجموع هؤلاء الافراد
وكان متناولا لكل فرد في حصر اسمه مع اعتباره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه
من العشرة ولن تكون العشرة بدونه وكذا اسم زيد يقع عليه باعتبار هذه الاعضاء فكان متناولا
جميع هذه الاعضاء فاذا قيل يد زيد غيره كانت اليد غير نفسها وربما تشكل هذا في يد الادمي لبقاء
الاسم بعد فوات اليد ولا بعد فوات الواحد من العشرة الا ان بقاء الاسم في الادمي كان لان علة
استحقاق الاسم هو التركيب المخصوص والصورة المخصوصة وبفوات اليد لا تزول ذلك فبقي الاسم
لبقاء علة الاستحقاق ولهذا لا يثبت ان عند قيام اليد لم يكن اسم الادمي متناولا اياها وعند ثبوت
التناول لو اثبتت المغايرة لصارت اليد غير نفسها كما في الواحد من العشرة وفي العشرة بفوات الواحد
زال الاسم لان علة استحقاقه العدد المخصوص اذ هي من اسماء الاعداد وبزوال ذلك العدد وثبت
عدد اخر وهو علة استحقاق اسم اخر فزال الاسم وثبوت الفرق من هذه الجهة بين اليد من الادمي
والواحد من العشرة لا يوجب التفرقة فيما في كون الاسم متناولا لجميع الافراد في كل واحد
منهما واستحالة كون الفرد غير الجميع لتناول اسم الجميع اياه ودوام هذا في تقرير استحالة جعل اليد
غيرا لزيد في كلام ذكرته في بعض المواضع اعرضت عنها لما لا يفوت الاختصار المشروط في اول الكتاب

والله الموفق
وقال بعض المعتزلة

باتفاق المتكلمين

ولم يبق له اسم اخر خلاف العشرة عند زوال الواحد لبعض اسمه

اي لا يوجب التفرقة بين الادمي والعشرة في انه من احدهما يتناول اسم الادمي لكل جزء من اجزائه عند الاطلاق اسم الادمي جميع الاجزاء كما في اطلاق اسم العشرة يقع لكل جزء من اجزاء العشرة والثاني استحالة كون الفرد غير الجميع يقال يحال ان يكون يد الادمي غير الادمي كما انه محال ان يكون الواحد غير العشرة

81

وقال بعض المعتزلة الغيران هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الاخر وهذا باطل لان الله يعلم
بجهة ويجهل بجهة كمن يعرف السواد انه لون ولا يعرف انه مستحيل البقاء فان جعلوا لكل جهة غيرا صار جهتها
قد جعلوا الشيء الواحد الذي هو غير متجزئ شيئين متغايرين والقول بتعدد الواحد وتغايره محال
وان لم يجعلوا كل جهة غير الجهة الاخرى ابطلوا التحديد به وقال علي بن عيسى النحوي حقيقة الغيرين ما صح
ان يثنى مع المضاف اليه كقول الرجل عندي زيد فهما اثنان فقد احترزوا به عن الواحد من العشرة واليد من
الادمي وبيان ذلك ان الاضافة الى قسمين اضافة بتقدير كلمة من وهي اضافة البعض الى الكل واضافة
بتقدير اللام وهي المسماة عند النحويين اضافة تمليك وفي الاضافة بتقدير من لا يصح ان يثنى المضاف
مع المضاف اليه لان اسم المضاف اليه يتناول المضاف كما يقال خاتم ذهب وسوار فضة فلا
يكون بين المضاف والمضاف اليه تغاير وكذا هذا في قولك يد زيد وواحد من العشرة لان
اسم المضاف اليه يتناول المضاف مع اشياء اخر فاما في الاضافة بتقدير اللام فاسم المضاف اليه
لا يتناول المضاف كما في قول الرجل دار زيد وغلام عمرو فيتصور ضم احدهما الى صاحبه
وكان تثنيته واما في القسم الاول فلا يتصور الضم لان المضاف داخل تحت المضاف
اليه ولو ضم اليه لضم الى نفسه وهذا محال ثم اضافة العلم الى الله تعالى لا تكون بتقدير كلمة من
بل تكون بتقدير اللام فيكون المضاف مع المضاف اليه متغايرين هذا هو تقرير تحديده والكشف
عن معناه وصار الحاصل ان كل اثنين متغايران او كل متغايرين اثنان او ما لا يكون احدهما
داخلا تحت اسم صاحبه فهما متغايران وقد مر ابطال هذا الثاني على ان نقد برهذا الكلام
ان ما ليس الشيء ولا بعضه فهو غيره وهذا فاسد لانه منتقض ولان تحديد المتغايرين بان ليس احدهما
صاحبه باطل لان الغير من الاسماء الاضافية يقتضي وجود اثنين وكلمة ليس كلمة نفي وهي مقتضية للعدم
ومن يعتبر ما يقتضي وجودا انما يعتبر بما كان خارجا عن نصيبه العقول فكيف يمكن تعريف
ما يقتضي وجودا بما يقتضي عدما والدليل عليه ان الحد مع المحدود بمنزلة اسمين مترادفين يتحد الفائدة
بهما ولا تغاير ولا تفاوت ومن قال ليس زيد في الدار ثم قال عمرو زيد في الدار لا يفهم من احدهما
ما يفهم من الاخر فدل ان هذا فاسد وكذا لو قيل ما ليس بعض الشيء فهو غيره باطل لان كل
الشيء ليس بعضه ومع ذلك ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه فلم يمكن ان يجعل كل لفظ على حياله
حدا ولا يمكن جعل مجموعهما حدا لما مر من ابطال الحدود المبهمة وبطل ايضا ان يكون حد الغيرين
انهما اثنان لان الغيرين لو كانا اثنين لكان الغير اثنا والاثنان ليس بمستعمل والغير مستعمل ولان الاثنين

الغيرين اثنان

لو كان مستعملا لكان عبارة عن الواحد والواحد لا يصلح ان يكون حدا للغير لان الواحد
ليس من الاسماء الاضافية وذكره لا يقتضي الا توحد الذات والغير من الاسماء الاضافية لا يطلق
على ذات ما الا باعتبار غيره بخلاف اسم الواحد فحمل احدهما حدا للاخر باطل والله المرشد
ولا حاجة بنا الى الاشتغال بتحديد الغيرين لان الخصوم هم الذين يريدون نفي الصفات بعلة
انها لو كانت ثابتة لكانت اغيارا للذات واثبات غير الله في الازل محال فاذا منعنا ذلك
ولم يتمكنوا من اثبات المغايرة اندفع الالزام وبطل ولم يبق لنا حاجة الى اثبات حد الغيرين
ثم نشتغل ببيان ذلك على طريق التبرع فنقول وبالله التوفيق حد الغيرين عند اصحابنا رحمهم الله مطلب حد الغيرين عند اصحابنا الماتريدية
انهما الموجودان اللذان يصح وجود احدهما مع عدم الاخر ولو لم يصح هذا الحد لما اسمينا
الاوصاف فعلمنا ان شيئا مما ذكره الخصوم لا يصلح ان يكون حدا لما ذكرنا وعلمنا ايضا انهما
ما كانا غيرين لانهما عرضان لثبوت المغايرة بين الباري جل وعلا وبين العالم ولا لانهما جسمان
لثبوت التغاير بين الاعراض وثبوتها بين الاجسام والاعراض ولثبوت المغايرة بين الاجسام
وبين الاجسام والاعراض ايضا وما كانا غيرين لقيام مغايرة بهما لجريان التغاير بين الاعراض
وان كان يستحيل قيام المعنى بها ولان المغايرة لو كانت معنى لكانت هي ايضا غير الاجسام وما
وراها من الاعراض فتقوم بها مغايرة اخرى ثم كذلك الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك
لم يبق له الا ما ذكرنا واذا كان حد المغايرة يتم الى هذه الاقسام وكلها ممتنعة لما ذكرنا
من الدلائل ولا امتناع فيما قلنا تعين للصحة على ما هو الاصل في الاستقراء واعتراض الخصوم
على هذا ان التغاير بين الجواهر والاعراض ثابت ولا يتصور وجود احدهما مع انعدام
صاحبه لاستحالة خلو الجواهر عن الاعراض ووجود الاعراض بدون الجواهر اعتراض فاسد
لان كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل يعدم العرض لا محالة لاستحالة
بقائه ويبقى الجوهر وكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجود الحد وكذا اعتراضهم ان
الاستطاعة غير الفعل وان كان لا فعل بدون الاستطاعة ولا استطاعة عنده بدون الفعل
لانها لا تسبقه اعتراض فاسد لان كل فعل معين يجوز وجوده مع عدم استطاعته فان
من الجائز ان كان الله تعالى خلق ذلك الفعل بلا استطاعة لمن باضطرار من خلقه فيه وكذا من
الجائز ان يحصل بهذه الاستطاعة فعل اخر سوى هذا خصوصا على اصل ابي حنيفة رحمه الله
حيث يقول ان الاستطاعة تصلح للضدين فما من فعل حصل هذا الا وكان من الجائز ان يحصل

اي لو كانت المغايرة معنى
غير الاجسام وغير الاعراض
التي قامت بالاجسام لثبتت المغايرة
بين ذلك المعنى الذي هو المغايرة وبين
الاجسام وما قام بالاجسام من الاعراض
ثم يحتاج لتلك المغايرة مغايرة اخرى بين
تلك المغايرة الاولى وبين الاجسام وما قام
بتلك الاجسام من الاعراض وبين المغايرة
الثانية لان الكلام فيما ان المغايرة معنى
وراء الذات وما قام به من الاعراض وكذا
المغايرة الثانية تحتاج الى مغايرة ثالثة
الى ما لا نهاية

82
على طريق البدل واذا صح هذا الحد والقدم على القدم محال فلا يتصور وجود الذات مع
عدم علمه ولا وجود علمه تعالى مع عدم قدرته دل انهما ليسا غيرين ولا يصح لما نقول الكعبي انه
لو جاز ان يقال ان علم الله تعالى لم يكن لا هو الذات ولا غيره جاز ان يقال هو هو وهو غيره لان
هذا الحكم لا دليل عليه ثم هو باطل بالواحد من العشرة فانه ليس بعشرة ولا غير العشرة ولا يجوز اي علمه ذاته وعلمه غيره ذاته
ان يقال هو العشرة وهو غير العشرة وهذا لان من يقول شيئين غيرين لا يلزم ان يجمع بينهما فان من
قال هذا الحمار ليس بفرس ولا بغل صح ولو قال هو فرس وهو بغل كان قوله محالا
فكذا هذا تحقيقه ان دليل كونه معنى وراء الذات وانه ليس بعين الذات قائم وكذا
دليل انعدام المغايرة فكان قولنا لا هو ولا غيره قولا صحيحا لقيام الدليل على صحته
وقول القائل هو هو وهو غيره فاسد لقيام الدليل على بطلان كل واحد منهما
ولثبوت الاستحالة والتناقض لان شيئا ما لا يكون غيره لانه لا يتصور وجود شيء
مع عدم نفسه وما يقولون ان الصفة لو لم تكن غير الله تعالى ولا ذاته لكانت بعضه
لان في الشاهد ما ليس بذات شيء ولا غيره كان بعضا كالواحد من العشرة واليد من
الادمي فهذا كلام فاسد لان البعض ما كان بعضا لانه ليس بشيء ولا غيره بل لانه جزء وتركب
الكل منه ومن غيره ولم يوجد هذا المعنى في الصفة فكما لم يكن الصفة غيره لانعدام حد الغيرين
ولم يكن ذاته للاستحالة لم يكن بعضه لانعدام حد البعض هذا كما ان ما ليس بجوهر ولا عرض
فهو جسم في الشاهد والباري جل وعلا ليس بجوهر ولا عرض ومع هذا ليس بجسم لان الجسم
لم يكن جسما لانه ليس بجوهر ولا عرض بل كان جسما لانه متركب فلما لم يكن متركبا لم يكن
جسما فكذا هنا والله الموفق ولهم تمويه آخر يلبسون به على الضعفة فيقولون
ان ذات الله تعالى غير الانسان وكذا علمه غير الانسان وكان ذاته غير الانسان وكذا
علمه وكان كل واحد منهما غيرا لشيء فيقال هما غيران وكذا في سائر الصفات
والجواب انا لا ننكر كون الذات والصفات اغيارا للمحدثات وانما انكرنا ان
يكون متغايرة فيما بينها وهذا كما نقول في السوادين ان كل واحد منهما مخالف للبياض
ولا يجب ان يكونا مخالفين فيما بينهما فبطل هذا التمويه ومن محققي اصحاب الصفات
من يقول انا لا نتعرض للفظة الغير بالنفي ولا بالاثبات بل نقول الله تعالى موجود
وله صفات يستحيل عليها العدم كما تستحيل على الذات واثبت هذه الصفات بالدليل

على حسب ما اثبت الذات واقول لا نتصور بقا الذات مع عدم الصفات ولا بقا الصفات مع
عدم الذات ولا حاجة لي الى التسمية بالغير وعدم التسمية فان كان في مثل هذا نطلق
اسم الغيرية لا ابالي بعد ان لا اجوّز بقا الذات مع عدمها ولا بقاها مع عدم الذات ولا
اجوّز عدم الذات فانها بذات موصوفا بصفات الكمال بل اقول ذلك مستحيل وان كان
لا نطلق اسم الغير على ذلك فلا منفعة لي فيه ايضا فالاشتغال بمثل الكلام من افلاس
المعتزلة لان حقيقته يرجع الى الاختلاف ان اسم الغير في اللغة يطلق على ماذا
ولا حاجة بنا الى معرفة حقيقة هذا الاسم في اللغة بل الحاجة الى اثبات قديم له
صفات الكمال ونفيها ورا قديم واحد اذا كان ذلك الباري قائما بالذات موصوفا
بصفات الكمال لما عرفنا بطلان ذلك وامتناعه ومأخذه ليس من هذا الفصل و
الله الموفق وقولهم ان دليل ثبوت العلم في الشاهد كونه فاعلا وذا غير موجود
في الغائب الجواب عنه ان كونه فاعلا ليس بطريق لاثبات العلم عندنا بل هو طريق
اثبات المغايرة بين العلم والذات في الشاهد حيث اثبتنا وجود الذات مع عدم العلم
على انا اشتغلنا به وذكرناه ليكون الزاما عليهم لان المغايرة بين الشي وذاته لن تتصور
فيستدل بثبوت المغايرة على ثبوت معنى ورا الذات ثم يقال له هب ان هذا عندك دليل
ثبوت العلم ولكن لم قلت ان فقد الدليل شرط لثبوت المدلول ولم قلت ان الدليل اذا وجد
في محل وظهر ان هذا النوع من المعنى معنى ورا الذات يشترط بعد ذلك نقل الدليل لثبوت
ذلك المعنى الى كل محل الترى ان سواد الغراب والقار وبياض الثلج والكافور معاني ورا
الذات وان لم يوجد نقل الدليل لعدم ثبوتنا هذه الاشيا متغيرة عن هذه الالوان
مطل ما قالوه مع ان فيما ذكرنا من هذا من دلالة المحكم على العلم ما يغنينا عن ابتدا
جواب لهذا النوع من الكلام وبالله العصمة والتوفيق وقولهم لو كان الله تعالى عالما
بعلم لكان محتاجا الى العلم باطل لانهم يعارضون بالذات ثم حقيقة الجواب ان
الحاجة لا تكون الا من المتغايرين وكذا الحاجة تنتص بمن ينتفع بالمطلوب فيتحقق ممن
لم ينتفع بوجود ما به دونها ولم تكن الذات مغايرا عن العلم ولم يكن العلم معدوما لتصور
الحاجة وايد ما عنها ثم العجب من قوم يجعلون الاصلح للعباد واجبا على الله تعالى
ايجابا لو امتنع عن ايجاده ذلك لزالت ربوبيته ولم يجعلوه محتاجا الى الايجاد

اي يخرج هذا الموضع عن مجانس الى اثبات المغايرة لكنا اثبتناه بالدليل وهو وجود الذات مع عدم العلم فعلنا باثبات المغايرة في هذا الموضع لتكون الزاما عليهم في اثبات الصفات وهو ان العلم معنى ورا الذات لانا لما اثبتنا المغايرة بين العلم والذات لا بد ان يكون العلم معنى ورا الذات لان من المحال ان يكون الشي مغايرا لنفسه فاستدل بثبوت المغايرة على ثبوت معنى ورا الذات ولا يحتمل لانهم يقولون بالمغايرة وهم لا يقولون يكون العلم معنى ورا الذات

لا بقا بدونه

83

لا بقا دونه وكذلك يجعلونه متكلما بكلام احدثه ومريدا بارادة حادثة ولا يجعلونه
محتاجا الى الكلام والارادة مع كونهما محدثين ثم يلزمون خصومهم باثباتهم الصفات
اثبات الحاجة وهذا هو غاية الوقاحة عصمنا الله تعالى عن ذلك وما يقولون ان
الله تعالى لو كان له علم ان لم يعلم علمه فهو جاهل وان كان يعلمه بعلم اخر فكذلك الكلام
في العلم الثاني وان كان يعلمه بذاته فبعد ثبت انه عالم بذاته وان علم العلم غير العلم
فهو حقيقة المعلوم والعلم واحدا ولما جاز وجود معلوم غيره لم لا يجوز وجود
عالم غيره وكذا لما جاز كون معلوم يعلم هو نفسه لم لا يجوز عالم يعلم هو نفسه اذ
علمه شامل بالمعلومات وعلمه معلومه فظهر ما مر في اول الكتاب من صحة معرفة
النظر بالنظر ولا استحالة في كون المعلوم معلوما بعلم هو نفسه اذ في الشاهد كل من علم شيا
علم علمه بغير ذلك العلم اذ لو علم بعلم اخر لجاز ان يعدم العلم الثاني فيكون الرجل عالما ولا
يعلم علمه فيعلم ولا يعلم انه يعلم وهو محال واذا جاز في الشاهد جاز في الغائب فاما ان
يعلم بما ليس بعلم وهو ذاته على ما زعم عامة المعتزلة او يعلم بعلم هو ذاته فيكون علمه
ذاته ولا يكون ذاته علما كما قال ابو الهذيل محال فاما هاهنا فان العلم لما كان معلوما
غيره وكان العلم هو المعلوم كان المعلوم علما فلم يكن محالا وانما لزمنا الاستحالة ان لو
قلنا العلم هو المعلوم والمعلوم ليس بعلم ونحن لم نقل هكذا فصح ما قلنا وبطل ما قاله
ابو الهذيل وذكر ابو الحسن البصري ان الله تعالى لو كان عالما بمعنى لكان ذلك المعنى
مثلا للمعنى الذي اوجب كوننا عالمين لانه متعلق بما تعلق به علمنا على الوجه الذي تعلق
به في وقت واحد على طريقة واحدة الا ترى ان لنا علما ان زيدا في الدار والمعنى الذي
يوجب كون الباري جل وعلا عالما متعلق بزيد هذا بعينه انه في الدار في هذا الوقت
فقد تعلقا اذا بهما بشي واحد على وجه واحد في وقت واحد على طريقة واحدة
فكانا مثلين واعني بقولي على طريقة واحدة انهما تعلقا به تعلق العلوم على التفصيل
ولهذا لم يلزم ان يكون علم الواحد منا مثلا للباري سبحانه وتعالى وان تعلقا
بان زيدا في الدار لان العلم منا يتعلق بزيد تعلق العلوم والباري عز وجل يتعلق به
تعلق العالمين فلم يكن احد الداعين مثلا للاخر والدلالة على ان كل علمين
تعلقا بشي واحد على الحد الذي ذكرناه فهما مثلان هي ان كل واحد منهما يسد

مسد الاخر

ان كان يعلمه

كما قال ابو الهذيل يجاب عنه فيقال هذا كلام باطل لانا نقول يعلم علمه بعلم هو نفسه

ونفهقام منا مه فيما يرجع الى ذاته الا يرى انه قد علم احد مثلا ما علم الاخر على الحد الذي علم الاخر وايضا فلو فرضنا وجود ما تثبتونه علم الباري جل وعز بان زيدا في الدار في محل علمنا بان زيدا في الدار لم طرا على ذلك المحل الاعتقاد بان زيدا ليس في الدار لتنافيا جميعا لانه لو نفى احدهما دون الاخر لاجتمع في محل الاشتغال العلم بان زيدا في الدار والجهل بان زيدا في الدار على حد واحد واذا استوى كلا العلمين في الجهل ثبت انهما مثلان لان الشي الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين الا يرى ان السواد لا ينفي البياض والحموضة لما كان البياض والحموضة مختلفين غير ضدين وينفي البياضين على المحل الواحد لان البياضين مثلان والبياض والحمرة ضدان وقد لزمهم ان يكون المعنى الذي زعموا انه يوجب كون الباري عز وجل عالما مثل المعنى الذي يوجب كوننا عالمين وفي ذلك استحالة قدمه مع كون علومنا محدثة لان المثلين يستحيل ان يكون احدهما قديما والاخر محدثا وذلك انه اذا كان احدهما مثلا للاخر وجب لاحدهما من القدم ما وجب للاخر هذا كله كلامه حكيته بلفظه وهو ممن يزعم المعتزلة ان علومهم سلفهم اسهت الله ثم اربى على جميع من تقدمه منهم لجودة خاطره وجودة قريحته وقوة فطنته ومواظبته مع هذا على البحث والتنقير والتامل والتفكر والوقوف على ما عجز عنه من تقدمه منهم ليتعلم من وقف على وها كلامه وضعف شبهته وهذه حالة عندهم بطلان مذاهبهم وضعف شبهتهم وكذبهم في دعاويهم العريضة وعدولهم عن الصواب فيما يعتقدونه ويذهبون اليه فنشتغل ببيان فساد كلامه وحيده عن سنن الاستقامة فيما زعم فنقول وبالله التوفيق

ان حاصل تطويله ان علمه تعالى لو تعلق بالمعلوم حسب تعلق علومنا به كان علمه مثلا لعلومنا لان كل واحد من العلمين يسد مسد الاخر ثم فرق بين تعلق علومنا بالمعلوم وتعلق ذاته به وقال ان علمنا تعلق بالمعلوم تعلق العلوم وتعلق ذاته به تعلق العالمين وهذا منه جهل اما جهل بما يوجب المماثلة او تمويه على ضعفة قومه وبيان ذلك انا نقول له اكانت المماثلة ثابتة بمجرد التعلق ام لم تكن فان لم تكن المماثلة ثابتة بمجرد التعلق كان كلامه فاسدا ظاهر الفساد اذ لا مساواة بين علومنا وبين علم الباري جل وعلا الا من حيث التعلق بالمعلوم وان كانت ثابتة بمجرد التعلق فقد ساوى ذات الله تعالى على زعمهم علومنا في التعلق بالمعلوم فان ذاته تعلق بالمعلوم وهو كون زيد في الدار كما تعلق به علمنا فيجب ان يكون ذاته مثلا لعلومنا ويستحيل حينئذ ان يكون ذاته قديما مع كون علمنا محدثا وان لم تكن ذاته محدثا مع مساواته علمنا في التعلق بالمعلوم لا يكون علمه ايضا محدثا وان تعلق بالمعلوم كما تعلق علومنا وظهر ان

لا مماثلة

والمماثلة عندنا ليست بالتعلق ايضا فكيف يقول المماثلة فيما ... جميع الوجوه لا من كل ... ثابتة بمجرد التعلق ... هنا اولا اليه

ثبت بهذا وما اتى به

84

ثبت بهذا وما اتى به من الاحترازات اللفظية ان علمه وعلمنا يتعلقان بالمعلوم تعلق العلوم على طريقة واحدة وتبين انهما يتعلقان بالمعلوم تعلق العلوم ليتمكن من الفرق بين ذات الله تعالى وبين علومنا ويقول ان تعلق ذات الله تعالى بالمعلوم ليس على طريقة تعلق علمنا بالمعلوم فان تعلق ذاته به تعلق العالمين لا تعلق العلوم وتعلق علمنا به تعلق العلوم ليتمكن من الفرق بين ذات الله تعالى وبين علومنا ويقول انه تعلق ذات الله تعالى فلم تحصل المماثلة هذا كلام فارغ عن المعنى لا طائل تحته ولا محصول له فانا نقول له ايش تعني بقولك ان تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين اهو تعلق صار المعلوم معلوما له به ام تعلق لم يصر المعلوم معلوما له به فان قلت انه تعلق لم يصر المعلوم معلوما له به فلم تكن الذات عالما بالمعلوم اذ كل تعلق لا تصير الذات به عالما لا يفيد اتصاف الذات به عالما كتعلق القدرة بالمقدور عندنا وتعلق الذات بالمقدور عندهم وكذا تعلق الارادة بالمراد وتعلق الخطاب بالمخاطب فلاي معنى يزعمون ان الذات تصير بهذا التعلق عالما ولئن قلت انه تعلق تصير الذات به عالما فهذا هو تعلق العلم بالمعلوم لا غير فان كان تعلق ذاته بالمعلوم على طريقة تعلق علمنا به فيجب ان يكون ذاته مثلا لعلمنا على قضيته ثم نقول له قولك تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين ما تعني بتعلق العالمين اهو تعلق بواسطة تعلق العلم ام تعلق بلا واسطة تعلق العلم فان قلت انه تعلق بواسطة تعلق العلم فقد اقررت بثبوت العلم له وان قلت انه تعلق بلا واسطة تعلق العلم قيل هذا ممنوع لم قلت ان الذات تعلق بالمعلوم بدون العلم وهذا هو عين الخلاف ثم نقول تعلق ذات ليس بعلم بشي على وجه يصير المتعلق به معلوما غير معقول فكيف اثبتم لذات الباري جل وعلا مع انه ليس بعلم تعلقا بالموجودات التي تصير هي معلومة له به وهو غير معقول وما قال انا لو فرضنا وجود علم الباري في محل علمنا ينتفيان جميعا بالجهل وانما ينفي شي واحد شيئان مما مثلان على ما ذكر فيه وجوه من الخطا احدها ان ما قال من وجود صفة الله في محل علمنا محال لان وجود الصفة القديمة في المحدث محال وليس ذلك الا كقول من يقابله فيقول بانا لو فرضنا وجود ذات الباري جل وعز في محل علمنا وذلك محال لا يفرض مثل هذا ولو انه ذكر هذا الفرض مع احالته لركبه خصمه ويقول لو فرضنا وجود ذات الباري عز وعلا في محل علمنا ثم وجد فيه الجهل بان زيدا في الدار انتفيا جميعا لان العلم انما ينتفي بوجود الجهل لانه مما يصير المتعلق به معلوما ومن المحال اجتماعه مع الجهل

شيئان مثلان

هذا المعنى

عندهم في الذات موجود فلو اوجب هذا مماثلة بين علومنا وبين علمه لاوجب مماثلة بين علومنا
وبين ذاته وان لم يوجب هناك لا يوجب هنا وان قال وجود ذات الباري جل وعلا بمحل علمنا
محال فلا يعرض قلنا وجود علم الباري بمحل علمنا محال فلا يعرض والثاني ان وجود علم الباري
بمحل علمنا لا يتصور لانه لو وجد في محل علمنا لكان علما لنا لا علما له لان ما وجد في محل يكون
صفة لذلك المحل لا لغيره كما في السواد والبياض والحركة والسكون واذا كان علما لنا لا
يتصور اجتماعه مع علم اخر لنا اذ وجود علمين بمعلوم واحد بجهة واحدة محال ممتنع
وهذا لان عندنا قيام عرضين متجانسين بمحل واحد محال وعند المعتزلة وان جاز هذا
في بعض الاعراض كالحركات والالوان فلم يثبت عندهم القول بجواز ذلك في علمين ولو
ثبت لكان شيئا بنوه على اصلهم الفاسد فلم يسلم ونبطله اذا انتهينا الى مسئلة خلق افعال
العباد ان شاء الله تعالى والثالث ان انتفاء صفتين عن محل بصفة تضادهما لا يدل على مماثلة
المنتفيين فان الحمرة والصفرة والخضرة والسواد تنتفي عن محل بوجود البياض فيه ولا مماثلة
بين هذه الالوان بل بينها مضادة وما زعم ان المنتفيين اما ان يكونا متماثلين كالبياضين
المنتفيين بثبوت السواد في المحل واما ان يكونا متضادين كهذه الالوان المذكورة
ولا مضادة بين علم الباري جل وعلا الموجود في محل علمنا وبين علمنا ومع ذلك ينتفيان
بثبوت الجهل في ذلك المحل دل انهما كانا متماثلين اذ لو لم يكونا متماثلين وكانا مختلفين
غير متضادين لما انتفيا عن المحل بل ينتفي احدهما لا غير كالحموضة مع السواد فجوابه
ان بثبوت صفة لما كان ينتفي تارة صفتان متضادتان وتارة صفتان متماثلتان دل
ان انتفاءهما لا يوجب تماثلهما اذ لو كان انتفاؤهما يوجب تماثلهما لما انتفى المتضادان
اذ الموجب العقلي لا يوجب الشيء وضده فلا يوجب التماثل والتضاد جميعا على انا نقول
لما ينتفي بثبوت صفة في محل صفتان متماثلتان وصفتان متضادتان كذلك ينتفي صفتان
مختلفتان غير متضادتين ولا متماثلتين كما ينتفي عن المحل بثبوت الموت نحو الحيوة والقدرة
والعلم والسمع والبصر ولا تضاد بين هذه الصفات ولا تماثل فدل ان هذا الكلام
منه صدر عن الجهل بالحقائق ولم ينفعه تصوير هذا المحال ولم يتخلص ايضا عن المعارضة
بمحال مثله وبالله التوفيق والرابع ان المماثلة لو ثبتت بين علم الباري سبحانه وتعالى وبين
علمنا عنده لاشتراكهما في التعلق بالمعلوم على طريقة واحدة لكان ينبغي ان تثبت المماثلة على
اخص الحسن

الوصف الخاص الذي ثبت به الاشتراك

الذي ثبت به الاشتراك بينهما وهو التعلق بالمعلوم وكانا مثلين من حيث التعلق بالمعلوم على طريقة واحدة
ولم يجد المماثلة الى ما وراء ذلك مما لا اشتراك بينهما فيه من كون احد العلمين محدثا وضروريا او
مكتسبا وعرضا مستحيل البقاء غير شامل على المعلومات والاخر بخلافه في هذه الوجوه فلا توجب
المماثلة بينهما في هذه الوجوه لا يوجب دليل المماثلة في حقهما اذ دليل المماثلة يقتصر على جهة التعلق بحسب
وهذا لان احد العلمين يسد مسد صاحبه فيما ثبت الاشتراك بينهما لا فيما وراء ذلك وكان اثبات الحكم
عاما عند اختصاص علة الحكم ودليله جهلا محضا وبالله التوفيق ثم عند الاشعري وان تعلق علم
الباري جل وعلا بالمعلوم تعلق العلوم وكذا علمنا لا مماثلة بينهما لما مر ان المماثلة تثبت عنده بالاشتراك
في جميع الصفات وقد تقدم وعندنا التعلق وان وجد لعلمنا ولكن تعلق ثبت بكسبنا في الاستدلالي
او بمحض خلق الباري جل وعلا في الضروري وتعلق علمه تعالى لا بصنع احد فلم تثبت المشاركة والله الموفق
ويقال للمعتزلة ما معنى قولكم ان الله تعالى موصوف بانه عالم اذا لم يكن له علم فقالوا موصوف بانه عالم فان قالوا
بوصف الواصفين اياه اذ الصفة هي وصف الواصف اياه فيقال لهم لو ان رجلا قال للزنجي
انه ابيض وللقصير انه طويل هل كان الزنجي ابيض والقصير طويلا فان قالوا نعم كابروا وان
قالوا لا تناقضوا لان الوصف من الواصف قد وجد ولا عبرة له عند انعدام المعنى القائم بالموصوف
ثم يقال لهم اذا كان العالم من وصفه متكلم بانه عالم لا من قام به العلم او منزلة العلم ينبغي
ان يقال ان من قال لحمار انه عالم او لطفل او لمجنون لم يقم به علم انه عالم ان يكون صادقا
في مقالته لوجود الوصف له بذلك اذ هو يكون عالما بوصف الواصف له بذلك لا بمعنى قائم
به وهذه مكابرة ظاهرة وسوفسطائية محضة ثم يقال لهم ما معنى قولكم ان الله تعالى كان
في الازل موصوفا بكونه عالما والواصفون كانوا معدومين في الازل فلا يتصور وجود كلام كلامهم
وكلامه ايضا محدث مخلوق عندكم فلم يوجد منه وصف نفسه بانه عالم فكان قولهم انه
كان في الازل موصوفا بانه حي عالم قادر سميع بصير باطلا لا محتمل له وبالله التوفيق ثم من وقف
على ما بينت في المسئلة من الدلائل والكشف لتمويهات المعتزلة عرف ان القوم لم يريدوا بما ذهبوا
اليه الا موافقة اخوانهم من الفلاسفة في اثبات ذات في العدم ليس بحي ولا قادر ولا عالم
ولا سميع ولا بصير غير انهم لم يتجاسروا على اظهار ذلك خوفا من معرة السيف لما فيه
من جحود ما ورد به الكتاب والسنة المتواترة فاطلقوا هذه الاسامي في الظاهر واتوا
بما يؤدي الى مقصودهم من نفي كونه حيا قادرا سميعا بصيرا وقد صرح بعضهم ان مرادهم

هذا وهو الناشئ على احد قوليه على ما مر وقد روي عن عباد بن سليمان الصيمري مثل مقالة الناشئ وزعم الصالحي
انه اذا قلنا ان الله تعالى عالم كان معناه انه شيء لا كالاشياء وهذا رجوع الى نفي الوصف له بانه عالم وهو لا
اسعد حالا من نفيه المعنى لاجل اسمه واعلى الناس في الاسم المتفرد عن المعنى عن الذات الذي يستحيل
عليه المعنى قياسا على اسم المتحرك والساكن والاسود والابيض وغير ذلك من الصفات وغيرهم من عامة المعتزلة
ناقضوا فاثبتوا الاسم مع استحالة ثبوت المعنى في الغائب ونفوا في الشاهد عند عدم المعنى والله الموفق ثم لنعلم
ان علم البارئ جل وعلا لا يقال انه حل ذاته ولا يقال ذاته محل للعلم ولما وراءه من الصفات وان كانت
موجودة به لما ان الحلول هو السكون والاستقرار يقال حل فلان بمكان كذا او ارتحل والمحل المسكن والصفة
لا توصف بالسكون وكذا هذا في صفات الاجسام لا يقال حل السواد الجسم الا على التوسع ولا يستعمل
ذلك في صفاته تعالى على سبيل التوسع لوجوب الاحتياط في صفاته عما يوهم الخطا حسب وجوب
الاجتناب عما يوجب الخطا ثم ان متقدمي اصحاب الصفات يطلقون ان علمه قائم بذاته وابو
الحسن الاشعري رحمه الله لم يرض بهذه العبارة وقال ان علمه موجود بذاته تعالى لما ان لفظ القيام
في الصفات مجاز ولفظ الوجود حقيقة واعلم انه لا يقال علمه معه لانه ليس بقائم بنفسه فيكون معه
ولا يقال هو فيه لانه تعالى ليس بظرف للعلم والعلم ايضا ليس بمتمكن فيه ولا يقال انه مجاور له
لانه غير مماس له لما انه لا يقبل المماسة ولا انه مباين له لما انه لا يقبل المفارقة ولما ان هذه الالفاظ
مستعملة في المتغايرات ولا تغاير فيما نحن فيه وجب الامتناع عن اطلاق هذه العبارات في الصفات
مع الموصوفات في الشاهد لمعنى الاول دون الثاني ثم اعلم ان عبارة عامة متكلمي اهل الحديث
في هذه المسئلة ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات والكثير منا تحاشوا
استعمال هذه العبارة احترازا عما يوهم ان العلم آلة واداة فيقولون الله تعالى عالم وله علم
وكذا فيما وراء ذلك من الصفات والشيخ الامام ابو منصور رحمه الله يقول ان الله تعالى عالم بذاته
حي بذاته قادر بذاته ولا يريد به نفي الصفات لانه اثبت الصفات في جميع مصنفاته واتى
بالدلائل لاثباتها ودفع شبهاتهم على وجه لا مخلص للخصوم عن ذلك غير انه اراد بذلك
دفع وهم المغايرة وان ذاته تعالى ذات يستحيل ان لا يكون عالما وهذه مسئلة عظيمة كثيرة الشبه
جمة الحجج اتسع فيها مجال الجدال وفسح مكان النصال وكثر من اهل النظر وارباب الجدل
في خوضها وتواثبها النزاع والخصام وطال فيها الكلام وفيما ذكرنا من الحجج ودفع الشبه
غنية عما وراء ذلك لمن لم يحد عن سواء الطريق ولم يقدم هواه على الهدى والتوفيق والله الموفق

[حاشية: [illegible]]

[حاشية: ان علمه ح]

[حاشية: ويجوز ان يكون كل واحد قائما بنفسه او انه متمكن او مماس او مباين واما الثاني فالمغايرة وانها متحققة في الشاهد لان العلم غيره في الشاهد لقوله تعالى من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا كذا في الحاشية [illegible]]

الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى

الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى

اختلف الناس في كلامه تعالى اقديم ام محدث قال اهل الحق نصرهم الله ان كلام الله تعالى صفة ازلية ليست من جنس الحروف والاصوات
وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة من الطفولية والخرس وغير ذلك والله تعالى متكلم بها آمر ناه
مخبر وهذه العبارات دالة عليها وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى انها عبارات عن كلامه وهو متناد
بها فان عبر عنه بالعربية فهو قرآن وان عبر بالسريانية فهو انجيل وان عبر بالعبرية فهو توراة
والاختلاف على العبارات المؤدية لا عليه كما نسمي الله تعالى بعبارات مختلفة بالالسنة وفي لسان
واحد بالفاظ مختلفة والمسمى ذات واحد لا اختلاف فيه هذا هو بيان قول اهل الحق نصرهم الله وزعم
جمهور المعتزلة ان كلام الله تعالى عرض محدث احدثه الله في محل فيصير به متكلما وكلامه من جنس الحروف
والاصوات وزعم الجبائي واتباعه من القدرية ان الكلام حروف مؤلفة واصوات مقطعة على وجه
مخصوص وزعم ابنه ابو هاشم ان الكلام لا يكون الا من جنس الصوت والخلاف بينه وبين ابيه ان اباه زعم
ان الكلام اذا كتب فهو حروف وكلام واذا قرئ فهو حروف وصوت وكلام وزعم هو انه اذا كتب
فليس بكلام وانما يكون كلاما اذا قرئ او قيل والحروف عند ابي هاشم لا تكون الا اصواتا ولهذا قالوا
في حد الحرف انه صوت طبيعي غير مؤلف فعنده المكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ
لا يكون كلام الله تعالى فالله تعالى بخلقه في اللوح المحفوظ لا يكون متكلما وانما يكون متكلما بخلقه
الاصوات وعند الجبائي ذلك كله كلام والله تعالى بخلقه الكتابة والحروف المصورة في محل
يصير متكلما كما يصير متكلما بخلق الاصوات ثم عند الجبائي القرآن كما هو قائم باللوح المحفوظ
قائم بكل مصحف كتب فيه وهو مع هذا شيء واحد ولو كتبه الكاتبون في السموات والارضين
في البقاع المتفرقة مصاحف لا تحصى كثرة كان هو بكماله حالا في كل مصحف وكل مصحف
كتب قائم به بكماله وكل مصحف انعدم بطل عنه وهو مع هذا لا يزداد بزيادة المصاحف ولا
ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها وهو قرآن واحد ورايت هذا القول في بعض الكتب
منسوبا الى الاسكافي احد رؤسائهم فاما المتاخرون من المتكلمين فانهم ينسبونه الى
الجبائي ولعل الجبائي اتبع الاسكافي في ذلك وزعم جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر فانهما
من المعتزلة ان القرآن خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ ولا يجوز ان ينقل عنه وانه لا يتصور
وجوده الا في مكان واحد عند اتحاد الزمان وقالوا مع هذا ان القرآن في المصاحف وفي صدور
المؤمنين وان ما نقرأ ونسمع من القارئ هو القرآن على ما عليه اكثر الامة الا انهم ذهبوا في معنى هذا

[حاشية: اي اصحاب ابي هاشم]

[حاشية: صح قال الشيخ الامام ابو المعين رحمه الله]

الى ان ما يقرأ ويكتب ويحفظ حكاية القران وهو فعل الكاتب او القارى او الحافظ وان المحكى اي القران
نفسه خلقه الله تعالى والى هذا القول ذهب ابو القاسم الكعبي ومن تابعه من معتزلة بغداد
اي اللوح
فكان كلام الله تعالى عندهم لا في الجسم هو الحروف المصورة المكتوبة في اللوح المحفوظ
ومنهم من يقول ان القران جسم وهو النظام فان من مذهبه ان الكلام والمتكلم عندهم هو
الخالق للكلام وهو ابراهيم لانه خلق الامر والنهي وابو بكر الاصم من جملتهم لا يمكنه ان يقول
ان الله تعالى متكلم لان عنده يستحيل كونه متكلما بكلام ازلي قائم بذاته لانكاره الصفات ولا
يمكنه ان يقول ان الله تعالى متكلم لان ~~عنده يستحيل كونه متكلما~~ خلق الكلام في محل كما هو مذهب
اخوانه من المعتزلة لان الكلام الحادث عرض وهو ينفي الاعراض ومعمر بن عباد السلمي صحفهم
المتقدم لا يمكنه ان يقول انه تعالى متكلم ~~خلقه~~ بكلام ازلي قائم به كما يقوله اهل الحق لانكاره
الصفات ولا يمكنه ان يقول انه تعالى متكلم بخلقه الكلام كما يقول اخوانه من المعتزلة لان الكلام
الحادث عرض وهو يقول لا قدرة لله تعالى على تخليق شيء من الاعراض بل خالقها محالها اما باختيارها
اي الافعال الاختيارية
واما طباعها وكذا ثمامة بن الاشرس النميري تلميذ النظام لا يمكنه ان يصف الله تعالى بانه متكلم
اي الافعال الضرورية
لا كما يقوله اهل الحق رحمهم الله لانكاره الصفات ولا كما يقوله المعتزلة لان الكلام الحادث
عنده يوجد بطريق التولد من حركة المتكلم الالات التي بها يتكلم ومن مذهبه ان المتولدات افعال
لا فاعل لها فعلى قول هولاء المخذولين ليس الله تعالى بمتكلم ولا امر ولا ناه وان القران ليس بكلامه
ابو بكر بن الاصم ومعمر بن عباد وثمامة بن الاشرس
وفي هذا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم بقوله ان هذا كلام الله تعالى ورفع الشرائع وابطال الفرض
والوجوب والحظر لسقوط ذلك كله بامره ونهيه ولا امر ولا نهي عندهم ولشياطينهم
اقاويل يستنكف البهائم ان تنسب اليها ولولا مخافة التطويل لحكيناها ليحمد العاقل الله تعالى
على ما عصمه من تلك الترهات ويعرف سخافة عقولهم مع دعاويهم العريضة واعجابهم بارائهم
السخيفة فاحتجت المعتزلة بقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا والجعل والتخليق واحد وبقوله
تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وهذا يفيد لانه
من المحدث والمخلوق والمعقول لهم ان التسوية بين الغائب والشاهد ثابتة في العقليات الاجناس
كالحيوان
والفصول فان الحركة لما كانت نقلة في الشاهد كانت كذلك في الغائب ومن ادعى في الغائب
كالنطق — هذا نظير التسوية في الاجناس
حركة ليست بنقلة عدها خارجا عن المعقول وكذا هذا في السواد والبياض والاجتماع والافتراق
وهذا نظير التسوية في الفصول
ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات فمن اثبته في الغائب كلاما على خلاف ما هو المعقول
في الشاهد كان خارجا عن حد العقول مضاهيا لمن اثبت في الغائب

في الشاهد جسم او عرض ولا
عرض الحركة كم عند موفق
كلام الله تعالى متكلم لانه
خلق الكلام فقط

مضاهيا لمن اثبت في الغائب حركة ليست من جنس النقلة او سكونا ليس من جنس القرار او سوادا خارجا
عن جنس الالوان والاخرى انهم يقولون ان بين الامر والنهي في الشاهد تضادا ولا تضاد بين
العلم والقدرة والسمع والبصر بل بينهما مخالفة ثم انكم تقولون بقول من قال انه عالم بذاته قادر
بذاته وقول ابي الهذيل انه عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته وكذا فيما وراءهما من الصفات محال
قادرا
لانه لو كان كذلك كان عالما بما هو به قادر وقادرا بما هو به عالم واستند التمسك بالشاهد وهذا دون ما انكرتم
لان بين الامر والنهي تضادا ولا تضاد بين العلم والقدرة فيصير قولكم انه آمر ناه بصفة واحدة
كمن يقول انه اسود وابيض بصفة واحدة ولو جاز ذا لجاز ان يكون اسود بالبياض وابيض
بالسواد ويكون في حالة واحدة اسود ابيض وذلك كله قلب المعقول وكذا ما تعلق به الامر تعلق
به ما هو النهي فيصير المامور منهيا والمنهي مامورا ويكون كل فرض محظورا وكل محظور فرضا
وفساد ذلك كله لا يخفى ويقولون ايضا ان الخطاب في عدمهم بقوله تعالى اخلع نعليك
في الازل ولا موسى ولا نعل ولا لبس للنعل محال ولو ان واحدا منا قال لمن يولد له ولد
وكان قصده انه لو ولد له ولد سماه زيدا فقال يا زيد ادخل في الدار وما ولي الكتاب يستحق
ونسب الى غاية السفه ولو كان له ابن يكلمه وهو صغار فقال يا زيد اسقني نسب الى الحمق
فكذا في الغائب وكذا في كل امر في القران او نهي فيه ويقولون ايضا ان الله تعالى قال وعصى ادم ربه
فغوى والاخبار عن عصيان ادم عليه السلام في الماضي قبل وجود العصيان يكون اخبارا عن المخبر
لا على ما هو به وهو كذب ونسبة الله تعالى الى الكذب كفر بل ان وجود هذا الاخبار كان
بعد وجود العصيان من ادم عليه السلام لا قبل وجوده ولذا يقولون ايضا ان التكلم في الخلوة
نفسه لن يكون الا للتذكر او لدفع الوحشة عن نفسه وما عداهما من الوجهين فهو سفه والذكر يكون
لمن يكون يخشى النسيان وهو محال على الله تعالى وكذا اعترا الوحشة عليه لانها من باب
الافات وهي من امارات الحدث فلم يبق الا السفه ونسبة الله تعالى الى السفه كفر ولا
قسم وراء هذه الاقسام فاذا انسدت هذه الاقسام كلها امتنع ثبوت الكلام في الازل
ويقولون ان القران مسموع متجزي له نصف وعشر وسبع وجزء من ثلثين جزءا وهو
سور مختلفة واجزاء متباينة متغايرة فالقول باتحادها سوفسطائية وانتم تقولون
ان الله تعالى متكلم بكلام واحد ونحن نقول بقدمه مع التجزي والتبعض بطل القول
بحدث الاحكام وذلك محال بهذه من الشبه التي يتعلقون بها ولنا ما تعلق به بعض من وافقنا

في هذه المسألة وهو الاشعري وهو قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اخبر
انه يحدث المحدثات بخطاب كن ولو كان هذا الخطاب محدثا لاحدثه بخطاب اخر وكذا
الثاني والثالث الى ما لا يتناهى وتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الخطاب مما يمنع وجوده في
حيز الممتنعات على ما مر قبل هذا فثبت ان قوله كن ليس بمحدث وللخصوم على هذا اسولة والتعلق
به اجوبة عنها مقنعة غير ان مشايخنا رحمهم الله لم يعتمدوا على التعلق بهذه الاية فاعرضنا عن
ذكرها مخافة التطويل والمعقول لنا في المسألة ان كلام الله تعالى لو كان مخلوقا او حادثا
كما يعتقدان لم يكن لكان الامر لا يخلو اما ان يكون حادثا في ذات الله تعالى واما ان يكون
حادثا في محل اخر سوى ذاته تعالى واما ان يكون حادثا لا في محل ولا يتصور قسم رابع وهذه
الاقسام كلها ممتنعة وما يخطر بالبال وجوده اذا انحصر في وجوده وانقسم الى اقسام محصورة
كل قسم منها ممتنع محال وجب تعذر القضية باستحالة تحققه وامتناع وجوده اذ لو كان
لكان على احد هذه الوجوه الممتنعة والقول بوجود ما ثبت امتناعه قضاء على الدلايل الاولية التي
منها تنتزع العلوم الاستدلالية بالبطلان وشهادة على سائر وجوهها عن كونها من اسباب المعارف
والقول بهذا يسد طريق الاستدلال باسره ولما انعدمت من القضية المطلقة بامتناع كل قسم من هذه الاقسام
عرض كل قسم منها على دلائل العقول وشهادات المعارف لتظهر لك امتناع كل قسم منها على
التفصيل فيتضح لك صحة ما ادعيت فاقول وبالله التوفيق اما القسم الاول وهو جواز حدوث
وهو امتناع الحدوث
الكلام في ذات القديم جل وعلا فبين الفساد ظاهر الاستحالة والامتناع ووجهه ان ذات
الباري جل وعلا قبل حلول الكلام الحادث فيه لا يخلو اما ان كان متعريا عن الكلام واما ان لم
يكن فان لم يكن متعريا عنه كان موصوفا به في الازل لاستحالة انعدام التعري عن الكلام بدون
الكلام وهذا هو الاعتراف بمذهب الخصوم وانقياد للحق ورفض للخلاف فان كان متعريا
عن الكلام لكان لا يخلو اما ان كان متعريا عنه لذاته واما ان كان متعريا عنه لمعنى قائم به لا
لانعدام الواسطة بينهما فان كان متعريا عن الكلام لذاته لم يتصور حدوث الكلام مع وجود
الذات الموجب للتعري عنه ولا وجه الى القول بانعدام الذات لوجوه احدها انه قديم
والعدم على القديم محال على ما مر والثاني ان الذات لو انعدم لاستحال حدوث الكلام في
ذات منعدم والثالث ان حدوث الكلام في الذات لو كان ممتنعا حال وجود الذات
لتمام ما يوجب تعري الذات عنه لصار عدم الذات شرطا لوجود الكلام ثم وهو محال لان
المحل شرط لوجود الشيء ثم من المحال
اشتراط عدم شرط

اشتراط عدم شرط وجود الشيء لوجوده اذ القول بتعلق وجود الشيء بانعدام شرط وجوده مما لا
امتناعه
يخفى فساده لان انعدام شرطه وجوده شرط بقائه على العدم ومن المحال جعل شرط البقاء على العدم شرط
الوجود يدل ان الذات لو كان متعريا عن الكلام لنفسه لكان لا يتصور حدوثه فيه ولو كان الذات
متعريا عن الكلام لمعنى لكان لا يتصور حدوثه فيه مع وجود ذلك المعنى لان ذلك المعنى ما دام ثابتا
حدوث الكلام
كان الذات موصوفا بالتعري عن الكلام واتصافه بالتعري عن الكلام مع قيام الكلام به محال وكذا قيامه
به معنا يوجب التعري عنه محال ولا وجه الى القول بانعدام المعنى الموجب لاتصافه بالتعري
لحدوث الكلام حال عدمه لان ذلك المعنى ان كان ازليا فالعدم عليه محال وان كان محدثا
والذات لا يتعرى عن ذلك المعنى وعن الكلام اذ لا واسطة بينهما وكلاهما محدثان فاذا كان الذات
لا يخلو عن الحادث وما لا يخلو عن الحادث لا يسبقه وما لا يسبق الحادث فهو حادث وهذا
عرفنا حدوث الاجسام وباستحالة حدوث الجواهر في العدم عرفنا حدوث الهيولى وكان
القول بحدوث معنى في ذات الله تعالى مبطلا القول بحدوث العالم والهيولى مصححا القول بقدمهما
وهذا يبين فساد قول الكرامية والجاحظ هم وعدولهم عن الحق حيث جوزوا حدوث الكلام
والتكوين وغيرهما من الصفات في ذات القديم تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ونبين
ذلك بعد هذا في مسألة التكوين والمكون ان شاء الله تعالى واما القسم الثاني وهو القول بحدوث
الكلام لا في محل فهو ايضا ممتنع لان الكلام المحدث يستحيل ان يكون جوهرا لان الكلام من قبيل
الصفات والصفة هي ما يتميز به الذات المتصف به عما لا اتصاف له بمثل تلك الصفة التي
اتصف هو بها ولا امتياز للجوهر بما يمتاز به عما لم يتصف به وكان الجوهر من قبيل ما يتصف لا
من قبيل ما يتصف به غيره وكان القول بكون الكلام جسما او جوهرا محالا واذا لم يكن جوهرا
كان عرضا لانحصار المحدثات على هذين القسمين ثم العرض مما تقرر في اوايل الادلة و
بداية العقول استحالة قيامه بذاته غير مفتقر الى محل يقوم به حتى صار ذلك من الاراء الذايعة
التي تسارع ارباب العقول السليمة الى الحكم بتسفيه من اجازه ولهذا لم يقل احد من العقلاء
بوجود حركة او سكون او اجتماع او افتراق او شيء من الالوان او رايحة او طعم في غير محل ولهذا
استبعد جمهور العقلاء على نسبة الدهرية الى الغباوة بتجويز قيام الصور مجردة عن محالها وعلى
اخراج ابن الراوندي في تجويزه وجود تكوين قائم لا في محل وابي الهذيل في تجويزه وجود خطاب
كن لا في محل والجبائي وابنه ابي هاشم في تجويزهما وجود الارادة لا في محل عن استسهال
المناظرة وعلى نسبتهم ونسبتهم الى العناد

ونكلف هولاء التزرق من هذه الاعراض ومن ما تقدم ذكرها حيث جوزوا وجود هذه لا في محل
ولم يجوزوا وجود تلك والحكم عليهم عند ظهور عجزهم عن الفرق بالتناقض وابطال الدلالات والمعارف
والله الموفق على ان الكلام لو جاز وجوده لا في محل لم يكن ذات ما متكلما به اذ ليس ذات اولى بالاتصاف
به من ذات ويستحيل ان تصير الذوات كلها متكلمة بكلام واحد ولو جاز هذا لجاز ان يكون
جميع الاجسام متحركة بحركة واحدة ساكنة بسكون واحد وكذا هذا في السواد والبياض وجميع
الاعراض مع انه لا يشكل على احد فساد قول من يقول الله تعالى وجميع خلقه موصوفون بكلام
واحد وكان عين ما هو صفة الله تعالى صفة المحدثين وعين ما هو صفتهم صفة الله تعالى وكذا يستحيل
ان لا تصير ذات ما موصوفا بالكلام الذي وجد لا في محل لان فيه اخراج الكلام من ان يكون كلام
الله تعالى واخراج ذات الله تعالى من ان يكون متكلما آمرا ناهيا وهو كفر على ان القول بكلام لا يكون
ذات ما متكلما به محال وكذا متكلم ما من غير ان يكون له كلام وبالله التوفيق واما القسم الثالث وهو
حدوث الكلام في محل سوى ذات القديم فمحال ايضا لان الكلام لو حدث في محل لكان الآمر المتكلم
الناهي المخبر ذلك المحل لا الله تعالى لان الاسم المشتق والصفة يكون راجعا الى محل الصفة لا الى
محدثه والصفة تكون صفة لمحلها لا لمحدثها الا ترى ان الميت والاعمى والاعور والاشل والاعرج
والاسود والابيض والحلو والمر والمتحرك والساكن محال هذه الصفات لا موجدها ومن وصف موجد
هذه الصفات بها نسبه الناس الى الكفر وقصد وامن على ثبته وابلاغ في محجته فكذا هذا
ولهذا زعم ابو الهذيل العلاف ان من حلف بالله في الايمان بطريق الحجر لكان المومن هو المحل
لا الله تعالى فاذا كان الامر كذلك علم ان الله تعالى لو خلق الكلام في محل لكان المتكلم ذلك
المحل لا الله تعالى وظهر بهذا فساد الاقسام الثلثة كلها بعد ذلك اما ان يقال ان كلام الله تعالى
قائم بذاته وهو متكلم آمر ناه كما قال اهل الحق رحمهم الله واما ان ينكر ان يكون لله تعالى كلام
وامر ونهي ويبطل فرضية العبادات والايمان وحظر الكفر والمعاصي لانعدام امره ونهيه
وهذا كفر ظاهر وضلال بين ثم لو كان الامر كذلك لكان الله تعالى يعذب من جحده وصد
عن سبيله وسفك الدماء واثار الفتن والفساد معذبا من لم يرتكب مأثما ولا اكتسب جريمة
فيكون عندهم ظالما لا عادلا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم هم بنفي الصفات يسمون
انفسهم اهل التوحيد يعنون انهم يثبتون في الازل موجودا واحدا وقد ابطلوا به عدل
الله تعالى حيث صار معذبا من غير جريمة على ما قررت وباثبات قدرة تخليق الافعال للعباد
يسمون انفسهم اهل عدل

عدل لان تخليق الافعال لو كان من الله تعالى لكان معذبا لهم على فعله لا على فعلهم وقد ابطلوا بهذا
توحيد صانع العالم اذ العالم اعيان واعراض واكثر الاعراض التي هي الافعال الاختيارية لما ذكرت ودخ
توحيد لا يخلق الله تعالى فكان العالم مخلوق الله تعالى وبعضه مخلوقين من الخالقين وهذا ابطال التوحيد
ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله ان المعتزلة يسمون انفسهم اهل عدل وتوحيد وقد ابطلوا عدل ربهم
وتوحيدهم بعدلهم وهذا ظاهر بحمد الله تعالى ولهم على هذا القسم الاخير اسولة كثيرة اذ هو مذهبهم
كلهم فاما القسم الاول فهو قول الكرامية والقسم الثاني مذهب ابي الهذيل وحده في خطابه كما
لا عما وراه من الكلام الا ان اكثر تلك الاسولة يتوجه على الاشعري لما ان عنده المعتزلة في حدوث
صفات الفعل ولا يتوجه علينا فاعرضنا عن ذكرها وذكرنا ما يلزمهم علينا من الاسولة فمن ذلك
ما ذكره ابو الحسين البصري رحمه الله فانه حكى كلاما لا على ما سبق من البيان وزعم انهم يقولون لو وجد
الله تعالى الكلام في محل لوجب ان يشتق لذلك المحل من اخص اوصاف الكلام او من اعمه ما له
يوصف بانه متكلم ثم اجاب فقال يقال لهم قولكم وجب ان يشتق لمحل الكلام من الكلام اسم من
الذي يجب عليه ان يشتق له فان قالوا البارئ عز وعلا قلنا البارئ جل وعلا عندكم لا يجب عليه شيء ولو
قالوا يجب على غيره ان يشتق لمحل الكلام اسما قيل عندك لا يجب على الناس شيء الا بالسمع فاي
سمع يقضي وجوب الاشتقاق على الناس هل ان رائحة الكافور موجودة في الكافور ولم يشتق
لمحلها اسم فهذا هو محصول كلامه ونتيجة سواله فيقال له من رزق ادنى لب واكرم بشيء
من العلم يسير عرف خيبته عن سنن الصواب والاشتغال بما يدل على غاية حيرته ونهاية افلاسه
فان القائل لو قال انا لا اتكلم بهذه اللفظة بل اقول ان الكلام يشتق منه اسم المتكلم باجماع العقلاء
والمشتق من الاسامي عن الصفات كان واقعا على الذات الذي هو محلها دون من احدثها
واعسر مما ثبتنا من الصفات ~~واعسر مما ثبتنا~~ والاعراض ولذا كانت الصفات صفات المحال
دون فاعلها على ما ثبتنا فالعدول عن هذا والتمسك بالوجوب ومن يجب عليه ان يشتق واي
سمع يجب مغالطة باردة وحيرة ظاهرة ويقال له اذا خلق الله تعالى في محل سوادا افمن
الذي وجب عليه ان يسمي المحل اسود واي دليل ورد في ذلك من دلائل السمع سوى الوضع
الاصلي في اللسان ان الاسم الماخوذ من المعنى يكون واقعا على الذات الحامل له فاي جواب اجاب
به فهو الجواب له وما ذكر ان الرائحة موجودة في الكافور ولم يشتق لمحلها اسم في غاية الفساد
فانا نقول له ان الكلام يشتق منه الاسم فيكون الاسم راجعا الى محله دون موجده ولم نقل
كل معنى وجد في محل يشتق

ان يشتق منه اسم لا محالة ليلزمنا هذا السوال لو قلنا اذا اشتق منه اسم كان اسما للحامل دون
موجده وهذه لم يشتق منها اسم ثم يقال له لو كان الله تعالى اعطى اسم المتكلم بتخليقه الكلام
في المحل لكان يسوغ ان نعطى له من الكلام اسم مشتق من الرايحة لايجاده الرايحة في الكافور
واذا لم نعط له اسم من ذلك فكذلك لا نعطى له اسم من الكلام بايجاده اياه في محل وباي جواب
اجاب وفرق فهو فرقنا وجوابنا ثم نقول ان كان لم يشتق للكافور من الرايحة الموجودة فيه
اسم فالرايحة صفة للكافور ام صفة لموجدها وهو الله تعالى فان قال هي صفة موجدها
فكانت هي رايحة الله تعالى لا رايحة الكافور واحد شطري هذا الكلام كفر والثاني
جحد الضرورة وان قال هي صفة الكافور فنقول فالكلام ايضا يسوغ ان يكون صفة
المحل فيكون كلام المحل لا كلام الله تعالى كرايحة الكافور وسواد الغراب وبياض
الثلج ونتن الجيفة ومرارة الخمر وهذا بحمد الله تعالى واضح ومن جملة هذه الاسولة ما
ذكره عبد الجبار الرازي وهو عندهم اعلم اهل نحلتهم وزعم ان الحي منا انما كان
متكلما لانه فعل الكلام لا لان الكلام قام به بدليل ان الكلام لا يحل جملة الحي فكان
يجب ان يستحيل ان يكون متكلما فان قال هلا كان كذلك بان يحل في بعضه
قال فجوابنا انه كان يجب ان يكون اللسان متكلما دون الانسان لان الكلام ببعضه اختص
قال وكان يجب ان لا يكون الصادق بالصدق الانسان ولا يستحق الذم والمدح به قال
وكان يجب ان يكون كل محل من اللسان متكلما ان كان المتكلم ما حل الكلام وكان يجب اذا
كان كل حرف يختص بمحل منه ان لا يستقر كون شي من ذلك متكلما لان الحرف الواحد لا يكون
كلاما قال ويبين ذلك انهم يقولون في المصروع اذا تكلم بحكمه ان الجني يتكلم على لسانه
لما اعتقد وا ذلك القول انه ليس من تحيله قال وذلك يبطل قول من قال انما صار متكلما
لظهور الكلام منه ووجوده في لسانه هذا هو سواله في المسئلة فنقول في جوابه والله الموفق
انه جمع في كلامه انواعا من الهذيان والمغالطة يظهر ذلك عند الكشف من ذلك انه قال
ان الكلام لا يحل جملة الحي فكان يجب ان يستحيل ان يكون كله متكلما والكلام لا يفعله جملة
الحي فان جلده وعظمه واحشاه وامعاه واصابعه واظفاره لا توصف بتحصيلها الكلام
فكان يستحيل ان يكون كله متكلما ولما جاز له ان يجعل كل الذات متكلما وان لم يفعل الكلام ما بينا
من هذه الاجزاء ان المتكلم عنده فاعل الكلام لماذا لا يجوز لخصمه ان يجعل كل الذات متكلما

وان لم نجعل الكلام بجميع اجزائه فلزمه عين ما الزم خصمه والعلو بما يقتضي ببطلان مذهبه حيث
قضى به ببطلان مذهب خصمه ضرب من السفه وعدول عن سنن المجادلة هذا هو الجواب الجدلي
واما حقيقة الجواب فهو ما من يعقله الصفات من ان الاختلاف بين قدما اصحاب الصفات
ومن متاخريهم فان عند القدما كل الذات يكون موصوفا وان وجدت الصفة ببعضه
لما ان كل الذات جعل شيا واحدا بجعل جاعل وعند المتاخرين الموصوف بالصفة الجزء الذي قامت به الصفة
الا انهم يضمرون ذكر ذلك الجزء عند وضوح المعنى بان كانت العادة جارية ان تلك الصفة لا توجد
الا بجزء مخصوص ولو كانت توجد بكل جزء لم يكن بد من ذكر ذلك الجزء وعلى ما قررنا هاهنا كذا
هذا ثم ما ذكره بعد ذلك هذا كله بناء على مذهبه ان الكلام هو الحروف المنظومة وانه عام للاول
وما ذكر ان الكلام لو وجد بجزء من اجزاء اللسان ينبغي ان يكون المتكلم ذلك الجزء من اللسان او
اللسان كله لا ما اختص به منه جميع البدن قد صرحوا به ان على احد المذهبين كل البدن جزء كشي
واحد لا يتجزى وجعل كل المعنى يرجع منفعته الى كل البدن قايما بكله وعلى المذهب الثاني اخص
الجزء الذي هو محل الصفة بالاسم المشتق من الصفة على ان هذا ممنوع فان الكلام ليس بقايم
باللسان على ما بين وبهذا يعرف بطلان ما ذكره انه اذا كان كل جزء يختص بحرف على حدة وكل
مخصوص يسوغ ان لا يستقر كون كل جزء منه من ذلك متكلما لان الحرف الواحد لا يكون كلاما فانا
بينا ان الكلام ليس هو الحروف وليس بقايم باللسان ليمكن التعلق بهذا ثم نقول له هذا الكلام
ليس بلازم على خصمك لما بين وهو عليك لازم جدا فان من مذهبك ان الكلام هو الحروف
المنظومة ولا بقا للكلام عندك فانك تنفي البقا للاعراض وامامك ابو هاشم يعتقد بقاء بعض الاعراض
الى يوم القيامة ونحو ذلك ومن رايه ان الكلام من جملة ما لا يبقى من الاعراض فاذا عندك لا بقا لشي من هذه الحروف
والحروف توجد على التوالي والترادف لا وجود للام الحمد وقت وجود الهمزة ولا
وجود للهمزة وقت وجود اللام لاستحالة بقا الهمزة الى وقت وجود اللام وكذا هذا في اللام
مع الحا والحا مع الميم والميم مع الدال فاذا لا وجود في كل زمان الا لحرف واحد و
الحرف الواحد لا يكون كلاما عندك ولا كلام عندك الا من جملة الحروف فاذا وجود
الكلام عندك غير متصور فكان قولك المتكلم من فعل الكلام ولا تصور لفعل الكلام عندك
ولا تحقق لوجوده البتة ضربا من التجاهل ثم هذا منك ابطال للكلام والصدق والكذب
وما يتعلق بكل واحد منها من الجزاء ويلزم ان لا يكون لله تعالى كلام ولا امر ولا نهي وهو العناد الظاهر
والسوفسطائية المحضة وابطال الشرائع

والحظر والوجوب والاباحة وهذا هو عاقبة من حاد عن سنن الصواب في دين الله تعالى
واعرض عن الحج وتمسك بما تمنى الله هواه نعوذ بالله من قول هذا عقباه ثم نسأله لو كان محالا
الحروف من اجزاء اللسان محتملة فلم زعمت ان لا وجود للكلام وان كل حرف وان لم يكن كلاما
فلم زعمت ان مجموعها لا يكون كلاما قائما بمجموع اجزاء اللسان فان قال لان كل فرد ليس بكلام وكذا
الجملة وكذا كل فرد من اجزاء اللسان ليس بمحل لذلك الكلام وكذا الجملة فيقال له ما انكرت على
من زعم ان لا وجود للعسكر لان كل فرد من افراده ليس بعسكر وجملة المعسكر ليس بعسكر ولا امكان
للعسكر لان كل جزء من اجزائه الذي حل به رجل واحد ليس بمعسكر ولا امكان للعسكر فان التزم
طرد مكابرته وان لم يلتزم تناقض وابطل كلامه ثم الغرض من هذا العنصر ابطال كلامه وافساد
ما ظنه دليلا له وان لم يكن ذلك لان ما علينا لبنائه اياه على اصله في ماهية الكلام ومحله والله الموفق
وما ذكر من قول الناس في كلام المصروع ان الجني متكلم على لسانه دليل الاملاس فان ذلك
ليس بقول من يلزم الانقياد لقوله والعقل بمثله لا يجترئ تبعا ثم نقول اذا لم يكن لسان
المصروع محلا لقدرة الجني ومخلوقا لا قدرة له على ما هو خارج عن حيز قدرته فلا تصور عندنا
ان يكون ذلك الكلام فعلا للجني ثم نقول لو ثبت ان احدا يقول ذلك يريد به ان الجني
يلقي في قلب المصروع ما يجري المصروع ذلك على لسانه فاضيف ذلك الى الجني لكونه حاملا للمصروع
على اجراء ذلك على لسانه يحققه ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ان الملك لينطق على لسان عمر رضي الله عنه
ولم يكن ذلك فعلا للملك لانه لو كان كذلك لم يكن لعمر رضي الله عنه منقبة بل كان فعلا لعمر رضي الله عنه
الا ان الملك لما كان يلقي ذلك في قلبه حتى اظهره عمر رضي الله عنه بلسانه اضيف الى الملك على طريق
المجاز فكذا هذا وقد روي في بعض الروايات ان الحق لينطق على لسان عمر رضي الله عنه ومن الحق
هو الله تعالى وليس ذلك بكلام الله تعالى وهذا مما لا خفاء به وبالله المعونة ومن جملة هذه الاسولة
ما ذكره بعض ومشايخهم ان الصفة اذا وجدت في محل لا يمنع اتصاف المحل بها كانت صفة للمحل
والاسم المشتق كان للمحل كما في سائر الصفات والاعراض التي ذكرتم واذا وجدت في محل
يمتنع اتصاف المحل بها ما كانت صفة للمحل وما كان الاسم المشتق منها اسما له بل كانت صفة
لفاعلها والاسم المشتق منها اسما له لا للمحل والكلام اذا وجد في الحي كان صفة للحي والمتكلم
به كان هو المحل لان الحي لا يستحيل ان يكون متكلما فاما اذا وجد في الجماد وانواع الموات
فقد كان صفة للفاعل والمتكلم به هو الفاعل لاستحالة كون الجماد والموات متكلما فنقول جوابه

ان هذا تمويه محض وهذا ظاهر فان القول

بالاتصاف
اتصاف المحل

91 اتصاف المحل بصفة ما انما يكون لامتناعه قبول تلك الصفة واستحالة وجودها فيه فاما اذا
لم يستحل وجودها فيه لم يستحل الاتصاف ولم يمتنع بل صار الاتصاف واستحقاق الاسم المشتق منها
ضرورة وكل ما يستحق الاسم وصارت الصفة صفة له كان ذلك لقبوله الصفة فلو لم يستحل قيام الكلام
بالجماد ولم يمتنع حصوله فيه لم يمتنع اتصافه به البتة بل صار الاسم له مستحقا كاسم الاسود والا
والحي والميت لما قبل هذه الصفات من الذوات ثم ان المتمسك بهذا النوع من السؤال في تقرير اعظم
اصل لهم فانهم يزعمون في مسألة خلق الافعال ان الله تعالى لو كان هو الخالق لافعال العباد لكان هو
الكافر بخلق الكفر والزاني بخلق الزنا وان كان ما خلق فيه هذه الافعال من اشخاص المحتمين صالحا
للاتصاف بهذه الصفات ولم يكن استحقاقه الاسم المشتق من هذه الصفة ممتنعا فاذا لم يراعوا
هذا الشرط بل اطلقوه اطلاقا وعند لزوم التناقض وتعذر الفرق بين هذه الصفات وبين ما
قدمنا ذكره من الصفات كالالوان والطعوم وغيرها من انواع الاعراض تمسكوا بهذا النوع
من التمويه وكذلك من نتائج الحيرة عند العدول عن ساحة الدليل وسلوك ما وضح من السبيل وكذا
النائم يتكلم بضرب من الكلام صحيح ويقرأ آيات من القرآن على وجهها ولم يعد ذلك فعلا له
لاستحالة وجود الفعل المحكم المتقن ممن لا علم له والنوم مناف للعلم ولم يعد احد ذلك كلام
الله تعالى فدل ان ما قاله تخليط يمجه العقلاء وثبت بما ذكرت من دخول وجود كلام الله تعالى
لو كان مخلوقا في حيز الامتناع لامتناع انقسامه الى اقسام التي تنقسم اليها لو كان محدثا واذا ظهر ذلك
ثبت كونه ازليا كما ادعينا نحن والله الموفق في معقول آخر لنا في المسألة انه تعالى لو لم يكن في
الازل متكلما لكان موصوفا بضد من اضداد الكلام كالسكوت والآفة لان الحي الذي لا يستحيل
ان يكون متكلما لم يعر عنه لا يتصور التعري اذ لو كان كذلك لما تصور الاتصاف بالكلام
البتة لاستحالة التعري على الذات وخروجه عن كونه مقتضيا ما كان يقتضيه في الازل فلو كان
معريا لكان لقيام ضد من اضداده به يمنع ذلك قبوله الاتصاف بالكلام وهذا محال لان الآفة
كالخرس والطفولية وغيرهما على القدم ممتنعة اذ هي من امارات الحدوث وكذا السكوت عنه
في الازل منتف فانه لو كان ساكتا في الازل لكان لا يتصور اتصافه بالكلام مع وجود ما
يوجب اتصافه بالسكوت محال يمتنع والقدم على ما يوجب كونه ساكتا محال ذاتا كان او معنى
لما مر من استحالة العدم على القدم واذا لم يكن في الازل موصوفا بضد من اضداد الكلام ولا
يستحيل اتصاف الذات بالكلام كان موصوفا به ضرورة اذ لا واسطة في حق ما يصح اتصافه بالكلام
من الكلام واضداده

السبب ان الامر لا يخلو اما ان كان ساكتا لذاته واما ان كان ساكتا لمعنى وبطل اتصافه بالكلام صح

فيستحيل التعري ولهذا كان تعري الجواهر عن الاعراض على حسب ما يزعمه اهل الدهر
مستحيلا لما مر من الحجج ولو جاز التعري فيما نحن فيه لجاز هناك وصح القول بقدم العالم وهو باطل
فكذا هذا ولهذا لم يكن في الشاهد ما يصح اتصافه بالكلام متعريا عنه الا اذا وجد ضد من اضداده
قايما به والله الموفق ومما يوردون من الاسولة على هذه الطريقة ان في الشاهد لا يعرى الحي
عن كونه نايما او منتبها او مولودا او عقيما او متحركا او ساكنا ومع ذلك يعرى ذات القديم
عنها كلها فكذا هذا يجوز ان يعرى عن الكلام واضداده في القديم وان كان لا يعرى في الشاهد
عن ثابت اسولة فايده غير متوجه على ما ذكرنا فانا لم نبن الكلام على اثبات استحالة
التعري عن الضد بين في حق القديم لكون ذلك مستحيلا في الشاهد بل قلنا ان ما لا يستحيل ثبوته
على الذات لا يمتنع عنه الا بثبوت ضده والكلام من هذا القبيل فلا يمتنع الا بثبوت ضده
وثبوت الضد عليه محال وفيما اوردوا من الامثلة كانت الجارية في الشاهد على جوما بينا
فلم ينعدم احدهما عن المحل الا بثبوت ضده لجواز قبول المحل كل ذلك فاما القديم تعالى
فيستحيل عليه تلك الاوصاف فانتفى كل ضد من ذلك كان لاستحالة قبول القديم اياه لا
لوجود ضده وفيما نحن فيه الامر بخلافه ومما يزعمون ان الله تعالى لا يحتمل ان يوصف بكونه
عادلا في الازل كان غير موصوف به ولم يلزم اتصافه بضده وهو الجور سوال
يلزم الاشعرية لمطابقتهم ايانا على ثبات صفات الفعل في الازل فاما على اصلنا فغير لازم
لانه تعالى عندنا كان في الازل موصوفا بالعدل وكذا ما يزعمون انه تعالى لو لم يكن في
الازل لكان خاليا من هذا الفعل فانه تعالى كان في الازل متفضلا وانما يتوجه هذا السوال
على الاشعرية وما يزعمون ان القادر على الكلام في الشاهد يعرى عن الكلام واضداده في
حال ثبوت القدرة فشيء يبنونه على اصلهم في ادعايهم سبق القدرة على المقدور فاما
عندنا فالقدرة على الكلام مقترنة بالكلام فلا يتصور التعري عنه مع وجوده وقبل وجود القدرة
كان ضد من اضداد الكلام ثابتا ثم يقال لهم هذا ايضا على اصلكم فاسد فان عندكم القدرة
على الكلام ان كانت منافية للانه في غير منافية للسكوت بل الساكت عندكم قادر
على الكلام وهذا لان القدرة على احد المتضادين عندكم لا تضاد ضد مقدورها كما
في قدرة الحركة والسكون وقدرة الكفر والايمان واشباه ذلك وبالله التوفيق واعترض
ابو الحسين البصري على هذه الطريقة فزعم ان الخرس والسكوت ليسا بضدين للكلام

انما الخرس

انما الخرس هو فساد الة الكلام فلا يكون ضدا للكلام كالزمانة ليست بضد للفعل
وخروجه من ان يكون فاعلا لم يلزم ان يكون زمنا والسكوت ترك استعمال الة الكلام في الكلام
والله تعالى يستحيل عليه الالة فيستحيل وصفه بانه ساكت على ان عند بعض اصحابنا يجوز
وصف الله تعالى بانه ساكت عن ان يتكلم وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما سكت عنه
القران فهو عفو والجواب عن هذا الاعتراض ان يقال له هل تقر ان الخرس ينافي الكلام
فان قال لا بان تعنته وكلف ان يجوز اجتماع الكلام والخرس وان قال هو ينافي
الكلام فهذا هو الاقرار بكونهما متضادين وكذا الزمانة عندنا ضد الفعل لما مر بنا
والاستشهاد بالزمانة انما يستقيم له على الاشعرية لا علينا على انه ان كان لا يسمى ضدا
فلا شك انه مانع فيمتنع وجود الكلام عند وجوده عمن لا يستحيل اتصافه بالكلام وعند ارتفاعه
وارتفاع السكوت يجب وجود الكلام على ما قررنا وكذا ما ذكر ان السكوت ليس بضد
للكلام فجاب عنه بما ذكرنا في فصل الخرس ثم يقال له ثم سعصل ممن يقول لك ان الكلام
هو استعمال الة الكلام كما ان السكوت ترك استعمال الة الكلام والخرس افة في الة الكلام
والله تعالى يستحيل عليه الخرس والسكوت لاستحالة ثبوت الالة فكذا يستحيل عليه الاتصاف
بالكلام لاستحالة كونه ذا الة وحيث جاز الاتصاف بالكلام مع استحالة الالة دل
ان الكلام ما كان كلاما لانه استعمال الالة بالنطق بل لانه معنى ينافي السكوت والافة وكذا
الخرس ما كان خرسا لانه فساد في الة النطق بل لانه منافيه للكلام والسكوت ما كان سكوتا
لانه ترك استعمال الة الكلام بل لانه معنى مناف للكلام ممن يصح ان يوصف بالكلام فاذا كان
الكلام بلا الة كان السكوت بلا الة والالة من القراين الوجودية دون القراين اللازمة
وان كان الكلام لا بالة فكذا كان السكوت لا بالة وكذا ثم تنفصل ممن يقول البصر يصح بالالة
وكذا السمع من كان صحيح الالة كان سميعا بصيرا ومن لا فلا والله تعالى يستحيل عليه الالة فيستحيل
ان يكون سميعا بصيرا ويعتمد في ذلك مطلق الوجود كما تعلق انت فباي جواب اجبته فهو
جوابي لك والله الهادي وما ذكر من بعض اصحابه ان الله تعالى كان في الازل ساكتا عندهم
فقد مر بنا ما يوجب بطلانه وما تعلق به من الحديث فهو من الاحاد وورد مخالفا للدليل المعقول
وما ورد مورد الاحاد لم يصح الاستدلال به في الابواب الاعتقادية وان كان في
حيز الممكنات لانه لا يوجب العلم فكيف يمكن قبوله مع مخالفته الدليل المعقول والنص
ولا يعتقد ظاهره بل يرد او يحمل على

ان المراد منه ترك الذكر بطريق المجاز والله الموفق وزعم ابو الحسين ايضا ان عندنا يستحيل
اتصافه بالكلام في الازل لخلوه عنه لا يكون موجبا اتصافه بضد من اضداده كما في
سائر ما يستحيل ان يتصف به كالالوان والاكوان وهذا منه قصد التمويه على الضعفة من
اصحابه او غفلة عن محل الالزام وانما قلنا ذلك لان المتقرر في العقول ان الخلو اذا
كان لاستحالة اتصاف الذات بالصفة جاز الخلو عنه وعن اضداده فاما اذا كان لا
لاستحالة وجود الصفة مع ان لا استحالة في قبول الذات الاتصاف به لن يكون ذلك
الا لوجود ضد من اضداده واستحالة وجود الكلام في الازل ما كان لاستحالة اتصاف
الذات به اذ لو كان الذات في الازل مستحيل الاتصاف به من غير تغيرة الذات والتغير
على القديم محال يدل ان الذات كان في الازل ممكن الاتصاف به فلو لم يكن متصفا به
كان متصفا بضده على ما قررنا وبطل كلامه وبالله التوفيق ودليل آخر ان كلامه تعالى
لو كان حادثا لكان مستحيل البقا اذ هو عرض وابو هاشم ساعدنا على ذلك في الكلام
والكعبي في الاعراض كلها والجبائي وان اجاز بقا الكلام الا انا نقيم الدلالة على استحالة
ذلك في مسئلة الاستطاعة ان شاء الله تعالى واذا ثبت استحالة البقا فما نزل من القران على النبي
محمد عليه السلام انعدم لاستحالة بقائه فلم يبق اليوم لله تعالى كلام ولا امر ولا نهي وبطل الشرائع
وبقاء ما ثبت من الشرائع عندنا بامر النبي عليه السلام ونهيه مع انعدام كلامه لكونه عرضا انما كان
لان امره ونهيه كانا مظهرين لامر الله تعالى ونهيه دالين عليهما وكان ذلك منه عليه السلام
ثابتا عن الله تعالى على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى وقال وما اتيكم الرسول فخذوه
وما نهيكم عنه فانتهوا الاية فبقي الحكم لبقا امر الله تعالى ونهيه وكذا بقا ما يلزم
بامر الاباء والسادة لان وجوب ذلك لايجاب الله تعالى ذلك الا ترى
ان هولاء لو امروا بالمعاصي لا يلزم طاعتهم وما يقوله الشرائع لبقا الاجماع على
تلك الشرائع كلام باطل لان الاجماع كان حجة بالقران فيبطل بانعدام الكلام والامر به وعرف بهذا
ان مال مذاهب المعتزلة هو السعي في ابطال الشرائع ودفع الدين ورفع الملة الحنيفية
نعوذ بالله من قول هذا عقباه ووراء هذه الطرق طرق اخر معقولة راجعة الى لطيف
الكلام ذكرناها في تصنيف لنا في هذه المسئلة على الانفراد تركنا ذكرها هاهنا لئلا
يطول والله الموفق واما الشبهات اللاتي تعلقوا بها فنقول لهم قولهم ان النبوة

لئن يصح جائز الاتصاف به
لاستحالة الذات لامتناع
صيرورة الذات ممكن الاتصاف
بعد ما كان مستحيل الاتصاف
به صح

93

في الاجناس بين الشاهد والغائب ثابتة في العقول مقدمة كلية صادقة مسلمة غير ان ما ذكروا
من المقدمة الثانية الجزوية وهي ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات مقدمة ممنوعة
مجحودة وقع النزاع فيها بين المتكلمين فذهب عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب من متقدمي
اهل السنة وائمتهم في الكلام وابو العباس القلانسي من متكلمي اهل الحديث الى ان كلام العباد من
جنس الحروف والاصوات وكلام الله تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات فلزمهما هذه الشبهة
من حيث الظاهر غير انهما يقولان ان الكلام في الشاهد وان كان لا ينفصل عن الحروف والاصوات
ولكن ما كان كلاما لانه صوت او حرف بل لانه صفة منافية للسكوت والافة وهولاء
يثبتون اضداد الكلام من السكوت والافات المانعة عنه في محل حصول الحروف والاصوات
وهو اللسان واللهوات والحلق والشفتان وكان عندهم الكلام هو المعنى المنافي للسكوت و
الافة لا الصوت وان كان لا حصول لهذا المعنى في الشاهد الا بالصوت فكان اقتران الصوت
على سبيل اوصاف الوجود دون القران اللازمة وهذا كما ان العلم في الشاهد وان كان لا يتصور
حصوله الا مقترنا بما هو من جنس الضماير والاعتقادات ولكن لما لم يكن علما لانه ضمير واعتقاد
بل لانه تبين المعلوم على ما هو به او صفة تصير الذات بها عالما او معنى تنجلي له به المعلوم على ما هو
به امكن اثباته في الغائب بدون الضمير والاعتقاد فكذا هذا وانما يجب التسوية بين الشاهد
والغائب في حقائق المعاني والعلل دون الاوصاف الوجودية فكان حل الشبهة على قولهما
على هذا الوجه وقال الاخرون الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم وهو المعنى الذي يدبره
المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه الالفاظ المتركبة عن الحروف الى هذا ذهب ابن الراوندي
وابو عيسى الوراق وابو الحسن الاشعري وهو اختيار الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي
رحمه الله وهو الصحيح المعول عليه وهو لا يجعلون الخرس والسكوت والافة الا باقي عن
الفكرة والسهو والافة من الطفولية والبهيمية التي تمنع من تصور المعنى في النفس
ويقولون ان هذه العبارات ليست بكلام واجراوها على اللسان ليس بتكلم
بل هي عبارات عن الكلام والكلام هو ما تأدى بهذه الحروف وهو المعنى القائم بالنفس
غير ان هذه العبارات تسمى كلاما لدلالتها على الكلام ولان الوقوف على الكلام لا
يمكن قط لغير المتكلم من المخلوقين الا بها فاطلق عليها اسم ما هو مدلولها كما يطلق
اسم العلم والقدرة على اثارهما ثم الدليل على ان الكلام ما بينا قول الله تعالى خبرا عن اليهود لعنهم الله

ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول أي يقولون في قلوبهم لولا يعذبنا الله بما نقول
للنبي محمد صلى الله عليه وسلم من الشتم في تحيتنا إياه. وقال تعالى يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك.
يعني من الكلام في قلوبهم لأنهم كانوا يقولون في قلوبهم لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا
وقال تعالى خبرا عن يوسف عليه السلام فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال أنتم شر
مكانا والله أعلم بما تصفون هو والله أعلم إنما قال هذا في نفسه والدليل عليه قول الأعور الشني
ألم تر مفتاح الفؤاد لسانه إذا هو أبدى ما يقول من الفم أي أبدى من الفم ما يقول
الفؤاد وقول الأخطل إن الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وفي رواية إن الكلام لفي الفؤاد ونظائر هذا في كلام العرب كثيرة وفي التدريج الذي أوردنا
كفاية لمن أنصف ولا يكابر والمعقول يدل على ذلك وهو أن الأصوات والحروف
الجارية على اللسان ما جعل منها دليلا على المعاني الثابتة في النفوس عد كلاما وما لم يجعل
منها دليلا عليها لم يعد كلاما وكل عبارة أو لفظ حصل في محل لم يكن دليلا على ما في الضمير لم
يتعلق به حكم وعند هذا يأتي بعينه ويدل أنها وضعت لإظهار الكلام لا أن تكون هي
لأثبتها ولا يقال إن ما تذكرونه صفة العلم لا صفة الكلام لما مر بالدلائل أنه كلام وليس
من ضرورة كونه حاصلا في محل العلم وهو القلب في الشاهد أن يكون علما ألا ترى أن الإرادة
في الشاهد صفة القلب وليست بعلم وبالوقوف على هذه الجملة يعرف أن ما ذكرنا مراد علمائهم
كون الكلام في الشاهد من جنس الحروف معدمه كاذبة مجحودة وكانت النسخة الخارجة
عنها كاذبة والله الموفق ثم بعد هذا تصوير المسألة بيننا وبين الخصوم في القرآن لينتبذ لك
أنه فارغ أكثر شبهاتهم التي يموهون بها على الضعفة فنقول إن كلام الله تعالى صفة قائمة
بذات الله تعالى ليست من جنس الحروف والأصوات وهي صفة واحدة وهو أمر بما أمر به
نهي عما نهى عنه خبر عما أخبر به عنه وهو صفة أزلية ثم هذه العبارات العربية أو العبرية أو
السريانية عبارات عنه وهو يتأدى بها وهذه العبارات حروف وأصوات وهي
محدثة مخلوقة في محالها دلالات على الكلام الذي هو الصفة الأزلية لله تعالى
لها أبعاض وأجزاء وأنصاف وأعشار وغير ذلك وهي في أنفسها مختلفة وكلام الله تعالى
واحد ليس بمتجزئ ولا مختلف ولا يتعرى ولا يتوزع كما أن ذات الله تعالى
واحد ويسمى بتسميات كثيرة وبألسنة مختلفة وتلك الألفاظ التي يسمى بها مبعضة متجزئة

متجزئة وذاته تعالى عن كل ذلك منزه

94

متجزئة وذاته تعالى عن كل ذلك منزه لا يوصف بالتعدد ولا بالاختلاف ولا بالتجزؤ
ولا بالتبعض فإذا قلنا الله تعالى فهذه التسمية عربية وله بكل لسان تسمية ثم قولنا الله
حروف وأصوات وهي مخلوقة والهمزة منها ربعها وهي مع إحدى اللامين نصفها
وهي مع اللامين ثلاثة أرباعها وهي مع الهاء كلها فكذا الكلام الذي هو صفة الله تعالى مع
الألفاظ الدالة عليه والعبارات التي يتأدى هو بها هذا سبيله وهذه الألفاظ تسمى
قرآنا وكلام الله تعالى لتأدي كلام الله تعالى بها وهي في أنفسها مخلوقة والكلام الذي هو
صفة الله تعالى ليس بمخلوق ومشايخنا رحمهم الله من أئمة سمرقند الذين هم غواص علم الأصول
والفروع كانت عبارتهم في هذا أن يقولوا القرآن كلام الله تعالى وصفته وكلام الله تعالى
غير مخلوق وكذا صفته ولا يقولون على الإطلاق إن القرآن غير مخلوق كيلا يسبق إلى وهم
السامع أن هذه العبارات المركبة من الحروف والأصوات ليست بمخلوقة كما تقوله
الحنابلة ونقول إن القرآن مكتوب في مصاحفنا مقروء بألسنتنا محفوظ في قلوبنا غير حال
فيها أي الكتابة الدالة عليه في مصاحفنا والقراءة الدالة عليه في ألسنتنا وحفظ الألفاظ
الدالة عليه في صدورنا لا ذاته كما يقال الله تعالى مذكور بألسنتنا معبود في محاريبنا وهو
مكتوب على هذه الكاغذة دون ذاته فكذا هذا وجملة الجواب أن هذه العبارات مخلوقة
وهي دلالات على المعاني اللغوية والأشخاص من أحوالها كشخص فرعون وعزته وما تفوه
به ويوسف وإخوته عليهم السلام وإلقائهم إياه في الجب وغير ذلك وهذا كله مخلوق
وهي أيضا دلالات على ذكر الله تعالى إياها وإخباره عنها وأمره بما أمر ونهيه
عما نهى وذلك هو المعني بكلامه وهو المتنازع فيه فهذا هو تلخيص المذهب ثم المعتزلة
لا يثبتون هذه الصفة القائمة بذات الله تعالى لاستحالة قيام صفة بذات الله
عندهم وكانت المسألة في الحقيقة غير مسألة الصفات ثم اضطروا إذ لم يمكنهم إثبات صفة
قائمة بالذات تصير الألفاظ عبارات عنها تسوية بين الغائب والشاهد إلى جعل عين
هذه الألفاظ والعبارات كلاما من غير أن تكون هي دلالات على المعنى القائم بالذات في
الشاهد ثم ادعوا علينا مخالفته وارتكبوا المحال فإن العبارة قط لا تكون مفهمة إذا لم
تكن دلالة على معنى قائم بالمعبر وهم جعلوها معبرة وهو خلاف المعقول ألا ترى أن
في الشاهد لو أجري ذات صيغة الأمر والنهي والخبر على اللسان ثبت لنا بالدليل الضروري
أن ليس في نفس المجري معنى الأمر والنهي

صدورنا ح

وما يرد بذلك حلول ذاته في الألسنة والمحاريب والكاغذ بل وجود ذكره وعبادته وكتابة العبارات الدالة على ذاته ح

كالنائم والمغمى عليه والمجنون

والخبر ولست هذه الالفاظ بادلة لتلك المعاني ولا بعبارة عنها ان ذلك لم يعد كلاما ولا
امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا يختلف وجوب ما تناوله لفظة الامر ولا حرمة ما يتناوله لفظ النهي
ولا ثبوت ما يتناوله لفظة الخبر فلو كان الامر على ما زعمت المعتزلة من استحالة قيام الكلام
بالذات ووجود هذه الحروف والاصوات في محل من غير ان يكون شي منها دليلا على صفة
قائمة بذات الله تعالى وايجاب وحظر مما وصفناه لم يكن هذه الحروف البتة كلاما ولا اوجب
بها شي ولا حظر بها فعل وتعطلت الشرائع باسرها فالقائل به منسلخ عن الدين بل عن الاديان
السماوية ملحق بالدهرية والمعطلة والحمد لله الذي عصمنا عن الوقوع في مثله بمنه وفضله وما
يشنع علينا بعض اغبيائهم انكم تقولون لم ينزل القران على محمد صلى الله عليه وسلم لان الصفة لا تزايل
الموصوف مردود عليهم لان جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والكعبي يزعمون ان كلام الله تعالى
في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات دالة عليه على حسب ما نقوله نحن غير انهم يقولون ان هذه
العبارات موجودة في اللوح المحفوظ ونحن نقول هي موجودة ما قام بالذات من الصفة فاما
ما نقوله الاسكافي والجبائي وعامة المعتزلة ان عين ما نقرا واحد منا هو كلام الله تعالى وجعله
فحصو فاسد لان القاري يقرا باختياره وهو فعله حتى انه يثاب عليه فلو كان هذا فعل الله تعالى
لكان فعلا لفاعلين وكلاما لمتكلمين فصاروا بدعواهم انه فعل فاعلين متناقضين لانهم يزعمون
انه محال ان يكون مقدورا فعلا لفاعلين ومقدورا لقادرين ولهذا انكروا ان يكون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى وبجعلهم اياه كلاما لمتكلمين صاروا خارجين عن اجماع
العقلا لان احدا لم يستجز ان يكون كلام واحد وصفا لمتكلمين يصير انه متكلمين فابطلوا بهذا
ما جعلوه اصلا في مسئلة خلق الافعال فانهم يعدون كون شي فعلا لفاعلين محالا قياسا على استحالة
كون كلام كلاما لمتكلمين فان قالوا ان هذه القراءة الحاصلة من العبد بعد ان لم يكن لقدرته و
اختياره وقصده الى تحصيله ليس بفعل للعبد وليس بكلام له فقد سدوا على انفسهم طريق
اثبات الفعل للعباد وزادوا على الجبرية في الجبر مع عدهم ذلك كفرا محضا ابدا وبنسبة على
رتبة تشبيه الله تعالى بخلقه على ما حكوا عن ابي الهذيل العلاف فرايهم انه كان ينزل
المجبرة شرا من المشبهة وان زعموا انه فعل العبد وكلامه وليس بكلام الله تعالى فقد تركوا
مذهبهم وقيل لهم فكلام الله تعالى اذا ما هو ولا سبيل لهم الى اثباته وتصويره واراد ابو
الحسين البصري الانفصال عن هذا الكلام فزعم ان اللغة العربية تقتضي اضافة الكلام الى اول
من تكلم به على سبيل الحقيقة

95

على سبيل الحقيقة الا ترى انا اذا سمعنا كلام النبي صلى الله عليه وسلم من بعض الرواة قال اهل اللغة هذا كلام
النبي صلى الله عليه وسلم فيضيفونه الى اول من تكلم به فكذلك اذا تلا الواحد منا القران وجب ان يقال
هذا كلام الله تعالى بمعنى ان الله تعالى اول من تكلم به والناس يتلونه ويحكونه ورد عليه قال الشيخ
الامام الاستاذ ابو المعين رحمه الله حكيت السوال بلفظه ليعلموا مبلغ علم من هو عندهم واوثق
علوم اسلافهم والزايد على من سبقه منهم الواقف على ما غفل عنه سلفه لجودة قريحته وتوقد
خاطره وغزارة علمه ثم من تامل ما الزمته عرف ان هذا ليس بانفصال عنه لما مر ان هذا لا
يخلو من الاوجه الثلاثة على نحو ما قلنا وابطلنا كل قسم ثم اعتباره هذا بما اعتبر من كلام
النبي صلى الله عليه وسلم دليل انه يعتقد ان هذا ليس بكلام الله تعالى بل كلام الله تعالى وجد ثم تلاشى
ككلام النبي صلى الله عليه وسلم لاستوائهما عنده في كونهما عرضين يستحيل عليهما البقا وتبين ان المراد
بقولهم هو كلام الله تعالى اي الله تعالى هو الذي سبق الى التكلم بهذا اللفظ وعلى هذا
النظم ثم انعدم ذلك فتكلم المتكلم بمثل ذلك لا بعين ذلك كما في كلام النبي عليه السلام وهذا هو
الحكم في كل قصيدة وخطبة ورسالة ان المنشي هو الذي تولى ذلك النظم ثم ذهب وتلاشى
وفنيت صفاته ومن ينشد تلك القصيدة او يقرا تلك الخطبة والرسالة ينشد ويقرا على
ذلك النظم فيكون متكلما بمثل ما تكلم به الناظم الاول لا ان يكون ذلك حقيقة كلام
الناظم الاول باجماع العقلا حصر صاحب هذا المعنى صرفان من مذهبه القول باستحالة
بقا كلام الله تعالى وكل كلام وبما قام من دليل استحالة القول ببقا الاعراض ويجا من هذا
ان قراءة القاري ينبغي ان يكون عندهم مثل كلام الله تعالى لا عين كلامه ثم نقول للاسكافي
والجبائي ان كان القاري اذا قرا القران فهذا كلام الله تعالى قام بهذا اللسان ولو
كتب في مصحف قام بذلك المصحف وهو متلو ومكتوب وهو بعينه في اكثر من الف
الف مصحف وقائم باكثر من الف الف لسان وهو شي واحد ويقرا الانسان بعد ما لم يكن
يقرا فيوجد في لسانه ويكتب في مصحف بعد ان لم يكن فيصير قائما به وهو بعينه في الف
مصحف ببخارا وفي مثل ذلك بقيروان المغرب وكذا في جميع امصار دار الاسلام مع انها
وهو بعينه في تلك الذات ليس بمتعدد ثم يوجد في مصحف يكتب الان ولم يزدد
ويعدم عن مصحف انعدم ولم ينتقص وينعدم عن احدهم ويوجد في مصاحف اخر
فلم يلزم الاستحالة واتصافه بالوجود والعدم فلا اصح اذا من مذهب السوفسطائية وليتنا
نظن ان مجنونا يرضى بنسبة مثل هذا القول اليه

ارات لوان فاذا قال ان جميع ما اتصف من الاجسام بالسواد اتصف بسواد واحد حل في المحالّ
كلها وكذا البياض وسائر الالوان وكذا الحركات والسكنات وكذا القدر والارادات وكذا الجسم
الواحد يوجد في حالة واحدة بالمشرق والمغرب وفي الف الف كورة ومكان فيلتفت الى قوله
ويضيّع الوقت بالاصغا الى ما تخيّله السوداء اعاذنا الله منه ذلك امام تعرض عن مناظرته وبعضي على القسم
بما قضيه على هذا القائل فزعم الاشكال في الفرق بين الكلام وبين الاجسام في جواز وجوده في مكان
واكثر وامتناع ذلك في الاجسام ان الكلام اذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته وانما
يوجد لعلة من العلل اما القراءة واما الكتابة واما الحفظ فاينما وجد احدى هذه العلل فيجب
وجود الكلام كما ان الجسم اذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته ولكن لعلة من الكون
فاينما وجد كونه يجب ان يكون الجسم موجودا في ذلك المكان لكن الجسم الواحد لا يجوز
وجوده في مكانين في حالة واحدة لان لوجوده علة واحدة فقط وهو الكون والكون في
مكانين متضاد فاستحال وجود الجسم في مكانين لتضاد كونيه اما لوجود الكلام في اماكن فعلك
ليس بمتضادة ويجوز اجتماعها لانه يجوز ان توجد القراءات في حالة واحدة مجتمعة وكذا
الكتابات فلجواز وجود اجتماع عللها في وقت واحد جاز وجود الكلام في اماكن متفرقة
في حالة واحدة فنقول في دفع هذه الشبهة وبالله التوفيق ماذا تقول ان القرآن هو عين
قراءتنا او غير قراءتنا يوجد بها في محلها وهو اللسان فان قال القرآن هو عين قراءتنا فقد احال
في جعلها علة لوجود القرآن وهو نفسها لان الشيء لا يكون علة لوجود نفسه وان
قال القرآن غير قراءتنا فقد ترك مذهبه لانه زعم ان هذا المسموع من قراءة القارئ
هو القرآن ولا يسمع الا صوت القارئ فاما ما كانت القراءة علة لثبوته فلا يسمع فان
جاز لك ان تقول وُجد عند قراءة القارئ في محل قراءته كلام ~~وهو مقصوده~~ جاز لغيرك ان يدّعي
حدوث لون هناك او رائحة او طعم واذا كان ذلك باطلا لتعذر الوقوف
عليه فكذا ما تدّعون ثم نقول ان كان القرآن غير قراءته ~~عند قراءة القارئ~~ وكتابته ولم يكن قبل هذا
في هذا المحل ام انتقل الى هذا المحل من محل آخر فان قال وجد ابتدا باختراع الله تعالى
فخلقه اياه فيه بعد حصول فعل نفسه علة لوجود فعل الله تعالى والمعلول يثبت ضرورة
بلا اختيار عند ثبوت العلة بعد حصول للعبد قدرة الجا الله تعالى الى الافعال وما
فيه من القبائح لا يخفى على ذي عقل والثاني ان القرآن عندهم كان قبل هذا في الاماكن
الاخر

وحدوث ما حدث
محال

96 وحدوث ما حدث مرة محال الا باعادة ولا اعادة بعد العدم ولم يكن القرآن انعدم
وان قال بالانتقال فقد احال لان ما لا بقا له لا يتصور انتقاله وقد بينا ان القول ببقا الكلام
الحادث محال على ما قررنا ولان الكلام عندهم حروف واصوات والقول ببقائه يبطل فائدة
الكلام فان الحروف اذا بقيت وسمعها السامع حملها على سبيل الترادف في الوجود لا يدرك
اذا سمع زيدا انه زيد او زدي او يزد او دزي او ديز وهذا باطل ولان الانتقال
من مكان الى مكان من صفة الاجسام وهو مستحيل على الاعراض لان الانتقال عرض حادث
فما لم يكن مستقلا والعرض غير قابل للعرض ثم نقول له هلّا جوّزت بعين هذه العلة
وجود الجسم في مكانين فان علة وجود الجسم في مكان هو الكون ولا مضادة بين الكون
في هذا المكان والكون في مكان آخر لا نعدام حد المضادة عندكم في متفقي الجنس كالسواد
والسواد والبياض والبياض فكذا بين كون وكون فيجوز وجوده في مكانين وكذا نلزمكم
هذا في كل عرض فنعيّن السواد فنقول كان يجب ان يجوز وجود سواد في امكنة شتى لان
وجوده في مكان اما ان كان لا لعلة كما يقوله المتاخرون منكم فيجوز وجوده في الثاني
والثالث لا لعلة واما ان كان لا لكون هو ذاته وذاته لا تختلف في حق الامكنة لانعدام
علة الاختصاص وراء ذاته فان التزم هذا وجوّز بطل فرقه والتحق بالسوفسطائية
وان منع فقد ناقض واندفع كلامه وبالله التوفيق واما حل الشبهة الثانية ان الذات يستحيل
ان يتصف بصفة واحدة امرا ناهيا فنقول ما يستحيل ان يكون بمعنى واحد عالما قادرا
والصفة الواحدة يستحيل كونها آمرا وناهيا فنقول ما يستحيل ان يكون علما وقدرة
لثبوت المضادة بين الامر والنهي وانعدام ذلك بين القدرة والعلم فنقول في جواز ذلك
وبالله التوفيق ان حل هذه الشبهة يفتقر الى الوقوف على مقدمتين احداهما ان المتقابلات
على انواع منها الفنية والعدم اعني بالقنية الوجود فان الوجود يقابل العدم ولا
تضاد بينهما لان العدم ليس بشيء والوجود ليس بمعنى وراء الموجود والتضاد من حكم الاعراض
ومن خاصية هذا القسم ان لا واسطة بينهما ولا يتصور اجتماع الوصفين فيما يخبر عنه بالقطع
والآخر المتضادان وهما عرضان يتنافيان عن محل ~~وهما وجوديان~~ وهما معنيان زائدان على الذات وفقط
لا يتصور اجتماعهما في محل كالسواد والبياض والثالث المتضايفان وهو ما يدل احدهما
على صاحبه من غير انتفا وصف يقوم بهما وفقط لا يستحق الاسم ذات ما على الانفراد كالاب
والابن ومن خاصية هذا

عليه باقول الوقفة بالحيافة او الوقاحة فان قال بالاول خالف العقلا اجمع وان قال بالثاني فقضى صح

وقع ارجو قبر حيا وهم يابس طرف عن الحنث

ثم وجد عند وجود القراءة والكتابة او وجد ابتدا باختراعه الله تعالى في هذا المحل صح

او يزد صح

تجزى صح

لان الصدين وصفان وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد

ان الوصف بهما الذات واحد بحيث واحد محال كالوصف بالمتضادين ولا يستحيل بحسب كل شخص
فان الانسان يستحيل ان يكون ابنا لابنه وابا لابيه ولا يستحيل ان يكون ابنا لشخص وابا لشخص اخر
ثم من الاشيا ما يجتمع فيه معنى المتضادات والمتضايفات على معنى ان الاتصاف لم يثبت بذات
معنى قايم بالذات ولكن يثبت بالاضافة الى الغير كالاجتماع والافتراق ومن خاصيته ان يجوز
اجتماع الوصفين عند اختلاف الجهتين ويستحيل عند اتحاد الجهتين كالقرب والبعد والمجتمع
والمفترق فان الذات الواحد يكون قريبا من شخص بعيدا من شخص اخر ويستحيل ان يكون قريبا
ممن هو بعيد عنه ومجتمعا مع شخص مفارقا غيره ويستحيل ان يكون مجتمعا مع من هو مفارقه
والمقدمة الثالثة ان ما لا يستحيل ثبوته ويمكن في العقول حصوله يجب القول بثبوته
عند قيام الدليل لثبوته وما يستحيل ثبوته ويخرج عن حد الامكان لا يتصور ثبوته
ولا يقوم دليل لثبوته واذا عرفت المقدمات فنقول لم يكن الكلام امرا ولا نهيا باعتبار
الذات كالسواد والسامع والعلم والقدرة بل كان الكلام امرا باعتبار كونه دعا الى
مباشرة الفعل ونهيا باعتبار كونه دعا الى الامتناع عن الفعل وكل ما هو دعا الى الفعل كان
دعا الى الامتناع عن ضده وكل ما هو دعا الى الامتناع عن فعل كان امرا بالامتناع ونهيا
عن ذلك الفعل فاذا كل امر نهي وكل نهي امر لاجتماع ما يسمى الكلام باعتباره امرا ونهيا
فاما كان دعا الى فعل فانه لا يكون دعا الى الامتناع عنه فكان كون شي واحد امرا
نهيا من جملة الواجبات عند اختلاف الفعلين وتضادهما فاذا لا تضاد بين الامر والنهي
بل الامر اذا صادف فعلا كان نهيا عن ضده والنهي اذا صادف فعلا كان امرا
بضده وكذلك الامر دليل حسن المامور به والنهي دليل قبح المنهي عنه اذا صدر عن
حكيم والامر متى ورد بشي وكان نهيا عن ضده دل على حسنه وقبح ضده فكان
ما بين مدلولي الامر والنهي تضاد وكان هو امرا نهيا باعتبار المتضادين اللذين
كان امرا باحدهما نهيا عن الاخر فمن ظن ان التضاد بينهما في ذاتيهما كالتضاد
الثابت بين العلم والجهل والحيوة والموت فهو جاهل بالحقايق وحاصل هذا ان الشي
يجوز ان يكون امرا بشي نهيا عن غيره ولا يجوز ان يكون امرا بما هو نهي عنه كالاجتماع
الان وعرف بهذا ان ما بين مدلوليهما من الحسن والقبح تضادا ثم نقول بان الكلام
في الشاهد ما يثبت باعتبار الاصطلاح ثم لو ان رجلا اصطلح مع غلمانه اني اذا قلت
ذلك كان هذا امرا بالصوم ليتشبه بالنهار

بدل
صدرا

بالصوم ليتشبه بالنهار

٩٧

97

ليتشبه بالنهار وامرا بالفطر له بالليل ونهيا له عن الخروج من الدار واخبارا بدخول الامير البلدة
وامرا للبالغ بالفطر بالنهار ونهيا للصبي عن ركوب الفرس وامرا بلزوم البيت واستخبارا عن
مبارك عن ولادة الجارية ثم قال هذا الرجل زيد فهم منه هذه الاشيا وكان امرا ونهيا وخبرا
واستخبارا على التفصيل الذي بينا ولم يكن ذلك مستحيلا فاذا قامت الدلالة على ثبوت كلام الله تعالى
على هذا الوجه كان ذلك ثابتا بتحقيقه واندفع ما ظنه الخصم شبهة والله المرشد فيكون كلام
الله تعالى على هذا الوجه امرا بما امر به في حق من امره في الوقت الذي امره ونهيا عما نهى
عنه على هذا التفصيل واخبارا عما اخبر واستخبارا على الوجه الذي يليق به فيفهم ذلك بهذه الصيغ
المنطقية والعبارات الدالة ثم ان المعتزلة بتصويرهم جعلوا هذا محالا اعتبارا بالعلم والقدرة
ثم يقولون ان الله تعالى عالم بعين ما هو به قادر وهو ذاته تعالى وان كان هذا في الشاهد
محالا وابوا علينا هذا في الامر والنهي وان كان هذا في الشاهد ممكنا بل واجبا وهذا هو
غاية الحيرة والجهل بالحقايق نعوذ بالله العصمة واما حل الشبهة الثالثة وهي القول باستحالة الامر و
النهي في الازل لانعدام المكلفين استدلالا بالشاهد على ما قرروا فهو ان يقال لهم قد علمتم
معاشر المعتزلة ان التشنيع على الخصوم بشي يرتكب المشنع عين ذلك الشي بعينه وصوابا خارج عن عادات
العقلا وهو يعد من اخس مناقضة واشد انقطاع وانتم في هذا السوال واثارة هذه الشبهة
سالكون هذا المسلك لانكم تردون هذه الطريقة وبيان هذا ان عندكم كان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم
خطابا لمن يوجد من اهل العقل الى قيام الساعة عند البلوغ وان كانوا معدومين حال نزول الخطاب
ولم يعد ذلك سفها ولا خروجا عن الحكمة استدلالا بالشاهد فكذا ما قلنا ومن لم يجعل المعدوم
بعد ذلك العصر مخاطبا بذلك الخطاب مع انقطاع الوحي ابطل الشرايع واخرج كل الخليقة بعد
وفاة النبي صلى الله عليه وسلم عن لوازم الامر والنهي واقلتهم عن ربقة الخطاب والقول به كفر
صراح ثم يقال لهم ان كان هذا هكذا في الشاهد فلم ينبغي ان يكون في الغايب هكذا ولا
بد من اثبات التسوية بين الشاهد والغايب ليمكن الاستدلال وتعدية الحكم الى الغايب اليس
ان كل فاعل في الشاهد جسم وهو لحم ودم وعظم وعصب ولا يلزم مثله في الغايب فكذا
فيما نحن فيه ثم نكشف عن المعنى فنقول ان الامر ان وجود المحدث هو الذي يتعلق
بالعلل والحكم لا وجود العدم اذ المحدث لم يكن ثم كان فيكون عدمه اياه منتهض عن
الحكمة التي لاجلها احدثه الصانع واوجده فاما ما كان لا ابتدا لوجوده وهو واجب الوجود
فهو

للاستغنا فيجب الله تعالى
عبارة عن التحقيق والتفريد
لانه لا يعزب عنه مثقال ذرة

لذاته لم يكن وجوده متعلقا بغيره وذاته الذي هو واجب الوجود البيان من قال لا حكمة
في وجود صانع العالم سائقا على العالم سفها لانهاية له تستحق له وينسب الى العناوة والجهل
لما مر من العلة فكذا هذا ثم تقرر هذا الكلام فنقول بان كلام واحد منا في الشاهد محدث
مختص باكتساب المتكلم فيطلب لوجوده جهة الحكمة فان كان المخاطب حاضرا موجودا
حصلت له العاقبة الحميدة فصار حكمة وان كان معدوما او غائبا لم يحصل له العاقبة
الحميدة فكان سفها فاما كلام الله تعالى فهو ازلي واجب الوجود فلا يطلب لثبوته
في الازل حكمة كما في حق الذات وهذا هو حل الشبهة الخامسة اعني قولهم ان التكلم في
الخلوة مع نفسه لن يكون الا لتذكرا ولدفع الوحشة والتكلم بدون ذلك سفه ان كان
هكذا في حق من احدث كلامه فاما في حق من كان كلامه ازليا غير محدث وغير داخل تحت
القدرة فلا وانما يستقيم هذا ان الكلام ان لو كان كلامه محدثا وكان احدثه قبل
حدوث المخاطبين بازمنة كثيرة فيتوجه حينئذ هذا الالزام فيكون هذا الكلام
في الحقيقة متوجها على المعتزلة حيث زعموا انه تعالى احدث كلامه في عصر النبي صلى الله عليه
خطابا لمن في عصرنا ولمن يوجد الى قيام الساعة فاما علينا فلا وجواب اخر ان ما خلا
عن العاقبة الحميدة فهو سفه وما لم يخل عنها فهو ليس بسفه هذا هو الفصل بين السفه
والحكمة عندنا ثم الكلام المحدث يستحيل البقاء فاذا وجد به الخطاب في حال عدم
المخاطب او غيبته ينعدم لاستحالة بقائه ولا يبقى الى وقت وجود المخاطب ليتعلق
به العاقبة الحميدة بل يخلو عنها فكان سفها فاما كلام الله تعالى فهو ازلي وكل ازلي
مستحيل العدم على ما قررنا فيبقى الى وقت وجود المخاطبين فلم يخل عن العاقبة الحميدة فلم يكن
سفها ولهذا لم يكن الخطاب المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم سفها وان كان خطابا لمن يوجد
الى قيام الساعة لبقائه الى قيام الساعة وهذا الالزام على العاملين منهم ببقاء ذلك
الكلام فاما المنكرون لبقائه فلا خطاب لهم اليوم عندهم ولا امر ولا نهي فصاروا
قائلين بتعطيل الشرائع وتدينا فيا بذلك نعوذ بالله تعالى عن مثله ونسأل بالوقوف على هذه
الجملة وهاهنا هذه الشبهة وعدول المعتزلة عند تمسكهم بها عن مراعاة شرائط صحة الاستدلال
بالشاهد على الغائب والله الموفق واما حل الشبهة الرابعة وهي ان الاخبار في الازل
عن عصيان ادم عليه السلام بقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى وعن قول ابراهيم عليه السلام واذ قال
ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا

وعن القاموسي عليه

98

وعن القاموسي عليه السلام العصا بقوله تعالى فالقى موسى عصاه واراه فرعون الاية بقوله
فاراه الاية الكبرى وعن وجود افعال كثيرة من فرعون بقوله فكذب وعصى ثم ادبر يسعى
فحشر فنادى فقال انا ربكم الاعلى في زمان بربها كثيرة من وجود هذه الافعال يكون كذبا
اذ كل ذلك اخبار عن الماضي وهذه الافعال قبل وجودها ما كانت ماضية والكذب على الله تعالى
محال فهو ان نقال البيان المروي على طريق الاستفاضة باسناد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
في اشراط الساعة منعت العراق قفيزها ودرهمها ومنعت الشام اردبها ولم يوجد بعد
وقال صلى الله عليه وسلم هذا القول من هذا بعد بمقاربة سنة كاذب هو ام صادق
فان قال هو صادق فقد ابطل احتجاجه ووقع فيما عاب وان قال هو كاذب فقد كفر وان
قال فهو صادق لان ثبوت ذلك بعد تحقق في علمه كما يتحقق ثبوت ما وقع قبله كذا قال
منعت قيل واتبل منا هذا العذر ثم نقال البيان الكذب كما يتحقق في الاخبار عن
الماضي بان كان اخبارا عن المخبر لا على ما هو به يتحقق في المستقبل ايضا اذا كان
اخبارا عن المخبر لا على ما هو به خصوصا على اصلكم حتى ينبتم القائلين بجواز عفو الله
عمن مات من اصحاب الكبائر من التوبة الى القول بتكذيب الله تعالى فلا بد من بيان فيقال
البيان ان الله تعالى قال قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون فلا بد من بيان البيان ان هذا قد مضى لان المخلفين من الاعراب قد
انقرضوا فلو كان الدعاء لهم لم يوجد حال حياتهم وانقرضوا من الدعاء كان هذا اخبارا
عن المخبر لا على ما هو به بدليله ان بعض اهل التاويل قال المراد من الاية دعاؤهم الى قتال
بني حنيفة وقال بعضهم المراد منه دعاؤهم الى قتال اهل فارس وقد دعوا الى كل واحد منهما
ومضى ذلك وكذا قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام قد مضى وكذا قوله وهم من بعد غلبهم
سيغلبون قد مضى كل ذلك ولا وجود لشيء من ذلك في المستقبل بعد هذه الحوادث فان
قالوا نعم كل ذلك قد مضى فيبطل الكذب هذه الايات لا مان قالوا الا ابطلوا دليلهم وان
قالوا نعم كفروا ثم الجواب البرهاني ان نقال ان اخبار الله تعالى اخبار عن المخبرات على ما هي
على اوصافها فاذا لم يوجد مخبره وجب علينا القول بانه خبر عنه انه يكون واذا وجد المخبر
وجب القول بانه حال انه ثابت واذا انعدم ومضى وجب القول انه خبر عنه انه كان والتغير
على المخبر عنه لا على الخبر دليله ما تلونا من الايات وكذلك علمه تعالى بالمعلومات فان علم الله تعالى
بوجود ادم عليه السلام بلا وجوه

الا يجب القضاء الكبير

مضى

علم بانه سيوجد وبعد ما وجد علم بانه موجود وبعد انقراضه علم بانه كان وكذا في كل موجود
على التعيين ولا تغير على العلم عندنا ولا على الذات الذي علم به عند المعتزلة انما التغير على
على المعلوم وكذلك في الخبر ونظيره في المشاهدات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها كانت
عن يمينه قدامه واذا جعل ظهره اليها كانت خلفه وان حول يمينه اليها كانت عن يمينه وان حول
يساره اليها كانت عن يساره ولا تغير عليها انما التغير على هذا الانسان فكذلك فيما نحن فيه وقد تم
حل الشبهة الخامسة في حل الشبهة الثالثة وحل الشبهة الثانية في حل الشبهة الاولى وقد تعقبنا عن
حل الشبهة العقلية بحمد الله تعالى فاما حل الشبهة السمعية فنقول لا تعلق لهم بقوله تعالى
انا جعلناه قرانا عربيا لان معناه والله اعلم جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وافهمنا المراد
واحكامه باللسان العربي ثم ان اهل اللغة قالوا اذا تعدى الجعل الى مفعول واحد كان بمعنى
الفعل والخلق كقوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور
الاية واذا تعدى الى مفعولين لا يكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى الحكم والتسمية قال الله تعالى
خبرا عن الكفرة وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والمراد منه التسمية لا التخليق وكذا
في قوله تعالى الذين جعلوا القران عضين المراد منه التسمية لا التخليق وفي هذه الاية تعدى الى
مفعولين والمراد من قوله تعالى من ذكر من ربهم محدث يحتمل ان الذكر هو الرسول على ما قال
ذكرا رسولا فيكون تا ويله ما ياتيهم من رسول محدث الا استمعوه ويحتمل ان
يكون المراد منه ما ياتيهم من وعظ من النبي وهذا لانهم ما كانوا يضحكون عند قراءة القران
بل كانوا يعظمونه ويعرفون شانه ويحتمل من ذكر حديث العهد بهم لا ان يكون في نفسه
حديثا لكن له علاما فاشهر كالحز قد يقول اذهبوا فلان الحديث وان كان اكثر سائر الاول على
ان صرف هذه الايات الى هذه العبارات المحدثة ممكن فلم يثبت للخصوم في محل النزاع دليل
وتاويل قوله تعالى وكان امر الله مفعولا اي عقابه وانتقامه كما قال الشاعر
فقلت لها امري الى الله كله واني اليه في الاياب لراجع اي شؤوني واعمالي ولم
يرد به امره الذي هو كلامه والله الموفق **وصل** وعرف بهذه الدلائل
ان القران غير مخلوق اعني به الصفة القائمة بالذات وهي الكلام وما ادعته المعتزلة حدوثه
بمصحف كما زعموا ويا عبرنا اياهم على ذلك يغنيهم عن اقامة الدليل عليه وبمعرفة حقيقة المذهب
يتبين انهم يتكلمون في المسئلة في غير محل الخلاف وانما ذلك دليل لهم على الجماعة القائلين ان كلام الله تعالى
هو الحروف المؤلفة والاصوات المقطعة

اماما

الثالثة بدل الثانية

قوله تعالى انا جعلناه عربيا معناه جعلنا العبارة عنه بلسان العرب

وانه حال في المصاحف والالسنة والصدور

99 وانه حال في المصاحف والالسنة والصدور وانه مع هذا غير مخلوق وكثير من الحشوية يباعدونهم
ويقولون لفظي بالقران غير مخلوق ويجعلون قراتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر
وصل وبالوقوف على هذا عرف ايضا بطلان قول من يتوقف في القران فيقول
القران كلام الله تعالى ولا يزيد على هذا فلا يقول انه مخلوق وغير مخلوق وهذا القول منسوب
الى ابي عبد الله الثلجي ونقول انا نقول بالمتفق عليه وهو ان القران كلام الله تعالى وانا توقف عند الاختلاف
فلا اقول مخلوق وغير مخلوق وذلك لانا اقمنا الدلائل الموجبة للعلم بصحة قولنا وبطلان قول
خصومنا والتوقف عند قيام الدليل خطا وانما ذلك من موجبات تعارض الادلة ولا تعارض
بحمد الله تعالى لما بينا من صحة دليلنا وبطلان دليل خصومنا الا ان يتوقف لاشتباه مراد القائل
انه يريد به الصفة القائمة بالذات ام هذه العبارات المؤدية فحينئذ يكون التوقف صحيحا اذ
الحق على كل احد ان لا يجيب لاحد سائل عن كلام موجه الى جهتين الا بعد التامل والتفحص
عن مراد السائل لانه ربما يخرج عنه والذي يدل على بطلان القول بالتوقف انه لا يخلو اما ان
يعلم انه متكلم بكلام قائم به هو صفته لا هو ولا غيره فلا يكون مخلوقا او هو متكلم بكلام
هو غيره فيكون مخلوقا ولو قال انا لا اعلم بذلك فيكون وقفا عن الجهل وحق مثله التعلم لانه
لا دليل دفعه الى ذلك ليتكلم فيه انما هو الجهل والله الموفق **وصل** ثم اذا
ثبت ان كلام الله تعالى صفته القائمة به وان هذه الحروف عبارات عنها فبعد ذلك اختلفوا
ان اطلاق لفظة الحكاية هل يجوز عليها فيقال هذه العبارات حكاية عن كلام الله تعالى فكان
الاوايل من اصحابنا رحمهم الله يذهبون الى القول بجواز ذلك ويقولون ان لفظة الحكاية
ولفظة العبارة سوا وامتنع الاشعري وابو العباس القلانسي عن اطلاق لفظة الحكاية لما فيها
من ايهام المشابهة والمعتزلة يوردون على اصحابنا سؤالا فيقولون هذه الالفاظ حكاية
عن كلامه والكلام والحكاية يقتضي المماثلة وهذه الالفاظ والعبارات محدثة فكذا المحكي عنه
او يقال ان هذه الالفاظ لما كانت من جنس الحروف والاصوات كان المحكي عنه كذلك فقالهم
من منع من اصحابنا رحمهم الله اطلاق لفظة الحكاية وهم المتاخرون الاخذون بالحزم فلا سؤال
عليهم ومن اجاز الاطلاق فهو يمنع المماثلة ويقول الحكاية لا تقتضي المماثلة ولا تقتضي
الا ما تقتضيه الاخبار والعبارة والاداء فحقيقة ان الترجمان يعبر بعبارة سوى الاولى
بلسان سوى الاول ويسمى حكاية ولا مشابهة بين الحكاية والمحكي عنه يدل عليه ان من اخبر عن
كلام غيره يقال حكى كلامه

ولا يقال حاكى فلان فلانا الا اذا اتى بمثل حركاته ونغمته قصدا منه التشبه به وبدون ذلك لا
يقال حاكى فلان انما يقال حكى عنه ولو كانت الحكاية تقتضي المماثلة كالمحاكاة لما امتنعوا عن
ذلك والحاصل ان اصحابنا رحمهم الله يابون القول بثبوت المماثلة بين كلام الله تعالى وبين هذه
العبارات واختلفوا بعد ذلك في معنى الحكاية لغة فان ثبت انها تقتضي المماثلة امتنع الكل
وان ثبت انها لا تقتضي المماثلة جوز الكل الاطلاق فادن هذا اختلاف في العبارة دون
المعنى ولا عبرة له والاحتياط الامتناع عند وقوع الخلاف ولهذا اختار ذووا الاحتياط
من مشايخنا رحمهم الله ان يقولوا قال الله تعالى خبرا عن فلان ولا يقولون حكاية عن فلان
وبالله التوفيق

فصل

اختلف الناس في المسموع فحكي عن عبد الله بن سعيد القطان ان
المسموع هو ذات المتكلم لا الكلام وذات ذي الصوت لا الصوت جريا منه على اصله
ان سائر الاعراض والصفات لا تدرك بالحواس ولهذا لم يعد نفاة الاعراض من جملة منكري
المحسوسات فعلى هذا من سمع كلام الله تعالى فقد سمع ذاته فيكون ذاته مسموعا وهذا من
من انكار الحقائق لان كون الصوت مسموعا حقيقة وهذا تضاد دعوى ما تعرف بطلانه بالبداهة
فان هذا يقتضي ان من سمع كلام الله تعالى عرف ثبوت ذاته بحاسة السمع وهذا محال
ومنهم من قال كل موجود يصح ان يسمع وهو المحكي عن الاشعري جريا على اصله ان كل موجود يصح
ان يرى وهو المحكي ومنهم من قال المسموع شيئان صوت القارئ وكلام الله تعالى وكل سامع القران
من قارئ القران يسمع عنده كلام الله تعالى من الله تعالى قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره
حتى يسمع كلام الله وقال تعالى وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله تعالى وموسى صلوات الله عليه
سمع كلام الله تعالى من غير واسطة صوت او قراءة والى هذا القول ذهب ابو بكر محمد بن الحسن بن
فورك الاصبهاني من جملة الاشعرية قالوا والى هذا اشار الاشعري حيث قال سمع موسى صلوات الله عليه
ربه متكلما وظاهر هذا يقتضي ان موسى سمع كلام ربه كما يقال وجدت اباك عالما واخاك
عاقلا اي وجدت علم ابيك وعقل اخيك قال الله تعالى لوجدوا الله توابا رحيما وقال ومن يستغفر
الله يجد الله غفورا رحيما اي يجد منه تعالى الرحمة وقبول التوبة ويجد منه الرحمة والمغفرة بعد
الاستغفار وقد اشار الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في اول مسئلة الصفات من كتاب التوحيد
الى جواز سماع ما وراء الصوت فانه قال العلم بالاصوات وحسبان الضمير فهمي سمعا وحسبان
الضمير من الكلام في الشاهد عنده يجوز سماع ما ليس بصوت الا انه لا يقول انه سمع كلام الله تعالى
عند سماع قراءة القارئ انما قال

الصوت والكلام

نفي البعد المتصل

100

قال ذلك ابن فورك وهذا القول ايضا مما لا يعول عليه اذ لو سمع عند قراءة القارئ كلام
الله تعالى من الله تعالى لصار كلامه تعالى ثابتا بالحس ولما انكرت المعتزلة كلامه القائم بذاته
بعد سماعهم اياه باسماعهم ولو انكروا لنسبوا الى العناد والمكابرة وقال ابو العباس القلانسي
كلام الله تعالى مسموع من الله تعالى وهو ينفي وقوع السمع على كلام الله تعالى ومنهم من قال ان كلام الله تعالى
ليس بمسموع على العادة الجارية بل يسمع صوت القارئ فحسب ولكن من الجائز ان يسمع على نقض
العادة الجارية كما سمع موسى عليه السلام على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج بطريق الكرامة
وقد يسمع المؤمنون ذلك ايضا في الاخرة واليه ذهب ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني
من جملة الاشعرية ومنهم من قال ان كلام الله تعالى لا يسمع بوجه من الوجوه اذ يستحيل سماع
ما ليس من جنس الحروف والاصوات اذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه
وجودا وعدما ويستحيل ايضا ان يكون مسموعا الى غير الصوت وكان القول بجواز سماع
ما ليس بصوت خروجا عن المعقول وهذا هو مذهب الشيخ ابي منصور الماتريدي طيب
الله ثراه نص عليه في كتاب التوحيد في اخر مسئلة القران وقال ان سماع الكلام ليس
الا سماع صوت يدل عليه وذكر في كتاب التاويلات ان موسى صلوات الله عليه وسلامه
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وكان اختصاصه ان الله تعالى افهمه كلامه باسماعه صوتا
تولى تخليقه من غير ان يكون ذلك الصوت مكتسبا لاحد من الخلق كرامة منه اياه
وغيره يسمعون صوتا مكتسبا للعباد فيفهمون به كلام الله تعالى ذكر نحو هذا
ذكرته لا بعبارته وذهب بعده الى هذا القول ابو اسحاق الاسفرايني من جملة الاشعرية
وذكر بعض الاشعرية ان ابا اسحاق اول من ذهب الى هذا القول من متكلمي اهل
الحديث قال الشيخ الامام الاستاذ ابو المعين رحمه الله ولم يرض ابو اسحاق باختياره
هذا المذهب حتى ادعى ان جميع من تقدمه من متكلمي اهل الحديث على هذا والمعقول
ان لا يمكن سماع ما ليس بصوت الا ان اختلافهم في العبارة فمنهم من اعتبر حقيقة السماع
فقال لا يسمع الا الصوت ومنهم من قال لما سمع الصوت صار ما علم بواسطته مما يدل عليه
الصوت من الكلام القائم بالنفس وذات المتكلم معلوما فلما صار ذلك معلوما بجهة
السمع بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فاذن هذا منهم اطلاق في التسمية لا في الحقيقة
ذكر هذا في كتابه المسمى تبصرة المذهب حكيته لا بلفظه والله الموفق والمعين

الكلام في أن التكوين غير المكوَّن

وأنه أزلي غير محدث ولا حادث اعلم أن التكوين
والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى
واحد وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود فيختص استعمال لفظة التكوين اقتفاء للآثار
أسلافنا رحمهم الله في ذلك فنقول أطبق أهل الباطل على مقدمة كاذبة وهي أن القول
بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم العالم وقد قامت الدلالة على حدوثه فكان
القول بما يؤدي إلى قدمه باطلا فكان القول بقدم التكوين باطلا ثم إن المعتزلة بأسرهم
والنجارية بأجمعهم يرون قيام صفة ما أيّ صفة كانت بذات القديم محالا تغالوا بامتناع
قيام التكوين بذات الله تعالى ثم إنهم تفرّقوا فيما بينهم واختلفوا اختلافا فاحشا فذهب
عامة المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي أهل الحديث كالكلابية والقلانسية والأشعرية
إلى أن التكوين ليس بمعنى غير المكوَّن بل هو عين المكوَّن أيّ شيء كان المكوَّن وذهب أبو
الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر ومعمر من رؤساء المعتزلة وابن الراوندي (سواء كان جسما أو عرضا) وهشام بن
الحكم والكرامية بأجمعهم إلى أن التكوين معنى وراء المكوَّن غير أن هؤلاء كلهم يقولون هو
غير المكوَّن وهشام بن الحكم يقول التكوين صفة والصفة عنده لا توصف فلم يصف التكوين
بأنه غير المكوَّن ومن غيره من المتكلمين تحرّزوا عن وصف الصفة فوصفوا التكوين بأنه غير المكوَّن
ثم اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين فزعم ابن الراوندي أنه قائم لا في محل وما روي عن
بشر بن المعتمر أنه كان يقول إن التكوين قبل المكوَّن إذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة
قبل الفعل يوجب أن يكون التكوين قائما لا في محل عنده أيضا كما هو مذهب ابن الراوندي
وما روي عن أبي الهذيل أن التكوين يوجد مع المكوَّن لاستحالة قيامه بنفسه يوجب أنه
يقوم بالمكوَّن وقد روى عنه بعض أهل المقالات أنه كان يقول إن جميع كلام الله تعالى
حادث في محل إلا قوله كن فإنه حادث لا في محل يوجب أن يكون التكوين عنده أيضا
حادثا لا في محل إذ التكوين عنده ليس إلا قوله كن وزعمت الكرامية بأسرهم
أن التكوين حادث قائم بذات الله تعالى وأن ذاته تعالى محل الحوادث تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولم أقف على مذهب هشام في هذا أنه حادث لا في
محل أم في ذات الله تعالى ثم إن هؤلاء الذين يقولون بحدوث التكوين الذي هو معنى
وراء المكوَّن يقولون حدث هو لا بإحداث الله تعالى ويقولون إنه حادث وليس بمحدث إذ
المحدث ما تعلق حدوثه بالإحداث وهو لم يتعلق

لا هو المكوَّن ولا غيره
وأما مشايخنا الاختلاف بينهم
لأن هشاما يقول صح

لم يتعلق

101 لم يتعلق حدوثه بالإحداث وقال معمر إن التكوين حدث بتكوين ثان والثاني بتكوين ثالث
والثالث بالرابع كذلك إلى ما لا نهاية وقال أهل الحق نصرهم الله إن التكوين صفة أزلية
قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر فكان التكوين أزليا والمكوَّن
حادثا كالقدرة كانت أزلية والمقدور حادثا وكذا الإرادة والمراد فيكون التكوين لكل
مكوَّن تكوينا له لوقت وجوده كالإرادة وجود كل موجود تكون إرادة لوجوده لوقت
وجوده ثم اختلف القائلون بحدوث التكوين أن الله تعالى هل كان خالقا في الأزل
رازقا مصورا محييا مميتا أم لا فذهب جمهور المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي أهل الحديث
أنه ما كان خالقا قبل حدوث المخلوق وكذا في سائر الصفات وقال أبو الهذيل العلاف
أنه كان في الأزل خالقا بمعنى أنه سيخلق وقالت الكرامية أنه كان في الأزل خالقا بالخالقية
رازقا بالرازقية وكذا في سائر الصفات ويفسرون الخالقية بالقدرة على الخلق وقال أصحابنا
رحمهم الله إنه كان خالقا لقيام صفة الخلق وهو التكوين بذاته في الأزل كما كان عالما قادرا حيا
باقيا سميعا بصيرا وصار الحاصل أن جميع ما هو صفة الله تعالى كان أزليا وهو تعالى كان
موصوفا به في الأزل تعالى ربنا عن أن يحدث له صفات المدح وقالت الخصوم إنّ ما كان المدح
من صفات الذات فهو أزلي وما كان من صفات الفعل فهو حادث فعلى هذا انعقد
الإجماع بين المعتزلة وبين متكلمي أهل الحديث أنه تعالى كان في الأزل حيا باقيا قادرا
عالما سميعا بصيرا وأنه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا محييا ولا مميتا لأن
القسم الأول من صفات الذات والقسم الثاني من صفات الفعل واختلفوا أنه تعالى
هل كان في الأزل متكلما فقال أهل الحديث كان متكلما في الأزل لأن الكلام من
صفات الذات وقالت المعتزلة لم يكن في الأزل متكلما لأن الكلام من صفات الفعل
وتفرّع من هذا اختلاف فيما بينهم في الحد الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل
فعرفت المعتزلة بينهما فرقا بقي الكلام في جملة صفات الفعل فقالت المعتزلة الفرق بينهما
أن ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات فإنه يقال يعلم كذا ولا يقال إنه
لا يعلم كذا وكذا يقال يقدر على كذا ولا يقال لا يقدر على كذا ويقال يبصر فلانا
ولا يقال لا يبصر فلانا وكذا يقال يسمع صوت فلان ولا يقال لا يسمع صوت فلان
ثم يقال إنه تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمرو ورزق عبد الله مالا ولم يرزق خالدا
فدل أن الفرق هذا هو

ثم بعضه ان يقال انه تعالى كلم موسى ولم يكلم فرعون دل انه من قبيل صفات الفعل فلم يكن
الله تعالى موصوفا به في الازل ونسب ابن هيصم من الكرامية هذا الفرق الى عبد الله بن
سعيد القطان المعروف بابن كلاب والى الاشعري جهلا منه بمذاهب خصومه وربما يقولون
ما يوصف به ولا يوصف بضده فهو من صفات الذات فانه يوصف بالحيوة ولا يوصف
بالموت وكذلك في القدرة والعجز والعلم والجهل والبصر والعمى والسمع والصمم ويوصف بالاحيا
والاماتة والتحريك والتسكين والتسويد والتبييض فهو يوصف هو بالامر والنهي و
الحظر والايجاب دل انه من صفات الفعل ومتكلموا اهل الحديث يفرقون بينهما بفرق يبقى الكلام
في جملة صفات الذات دون صفات الفعل فيقولون ما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الذات
فانك لو نفيت الحيوة تلزم نقيضه الموت ولو نفيت القدرة يلزم نقيضه العجز وكذا
هذا في العلم مع الجهل والبصر مع العمى والسمع مع الصمم وما لا يلزم بنفيه نقيضه فهو من صفات
الفعل فانك لو نفيت عنه الاحيا والاماتة او التحريك او التسكين لم يلزم نقيضه عرف
ان الفرق بينهما هذا ثم لو نفي عنه الكلام للزم منه نقيصة الافة كالعجز والخرس وكان
من صفات الذات ونحن لا حاجة بنا الى اثبات الفرق لانها كلها عندنا ازلية فنحتاج الى
الكلام في كونه خالقا في الازل وفي اثبات صفة التكوين لله تعالى في الازل قائمة بذاته
وانها غير المكون ثم ان الخصوم يشنعون علينا في هذه المسئلة من وجهين احدهما
ان هذا قول احدثتم انتم لم يكن به قائل من السلف حتى قال بعضهم ان هذا القول لم يات
من العراق وانما جاء من الاهالي يعني بذلك من سمرقند وزعم بعض الاشعرية ان هذا قول
احدثته طائفة من الناس يقال لهم الزابرا شائيه اصحاب رجل يعرف بابي عاصم الزابر
الشاشي نبغت بسمرقند بعد الاربع مائة من الهجرة وذكر ابو عبد الله محمد بن هيصم البيانزي
لما ظهر عواره لبداية العامة من مذاهب الكرامية بالحيل الضعيفة على ضعفا اصحابه هذا
القول ونسبه الى المنتسبين الى ابن كلاب من اهل مرو وسمرقند وعني بذلك عبد الله بن سعيد
القطان وانما نسبهم اليه لان اهل السنة والجماعة كانوا ينسبون اليه وان كان
اصحابنا رحمهم الله اخذوا المذهب عن ابي حنيفة رحمه الله قال والحق هو لا قد اتى صوا
والوجه الثاني انهم يقولون لو كان التكوين ثابتا في الازل وكان الله تعالى مكونا خالقا
للعالم لكان المكون موجودا مخلوقا في الازل لما ان وجود الضرب ولا مضروب ووجود
الكسر ولا مكسور ووجود الجرح ولا مجروح

يشنعون من وجهين احدهما التشنيع الخالص والثاني تشنيع فيه شبهة لهم

محال فكان الفعل مع المفعول

محال فكان الفعل مع المفعول مثلا ومن لا يتصور ثبوت احدهما بدون الاخر وكان
القول بوجود التكوين ولا مكون كالقول بوجود المكون ولا تكوين وذلك محال وكذا
هذا ونحن نتكلم في الفصلين جميعا ونناظر كل مخالف لنا على وجه يظهر لمن انصف بطلان
مقالته ويثبت عنده صحة ما ذهبنا اليه ان شا الله تعالى فنبدا اولا بالكلام مع من يقول ان
التكوين والمكون واحد ونقع الكلام بيننا وبين الخصوم في مواضع اربعة احدها في المعنى له
في جواز وجود صفة ازلية بذات الباري جل وعلا وقد فرغنا عنه بحمد الله تعالى والثاني في
ان التكوين غير المكون والثالث في ان التكوين ازلي والرابع ان القول بقدم التكوين لا يؤدي
الى القول بقدم المكونات والكلام في هذه المواضع الثلاثة يعم المعتزلة ومتكلمي اهل الحديث
فنبدا ببيان شبهتهم فنقول تعلق القائلون بان التكوين والمكون واحد بشبه سمعية وشبه
عقلية اما الشبه السمعية التي تعلقوا بها فمنها قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق
الذين من دونه فاشار سبحانه وتعالى على توحده بالالهية دون غيره بافعاله التي
اوجدها بقدرته بعد العدم واطلق عليها اسم الخلق ثم اطلاق اسم المصدر وان كان
جائزا على المفعول كما يقال للمقدور قدرة الله تعالى هذا قدرته الا ان ذلك مجاز ولا يصار اليه
الا عند دليل يوجب القدرة اجماع ولا اجماع فيما نحن فيه وقوله ان في خلق السموات والارض
الى قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وفيه ادلة من وجوه
احدها انه جعل في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ايات وعلامات على
وجدانيته لذوي العقول ليستدلوا بما فيها من علامات الحدوث على ان له محدثا
احدثه وانما يستدل على ذلك بمعمولاته لا بصفاته التي هي غير مرئية لنا وما دل على
الصانع فهو مصنوعه والاخر انه قال ويتفكرون في خلق السموات والارض وانما يكون
التفكر فيه للاستدلال بالصنع على الصانع وجعل محل التفكر خلق السموات والارض والعاقل
يتفكر فيما شاهد من افعاله ليستدل به على الفاعل ويدل على انه اراد به مفعولاته ومخلوقاته
وسماها خلقا دل على ان الخلق مخلوق والاخر انه قال ربنا ما خلقت هذا باطلا وهو اشارة
الى الخلق وايضا فانه قال في اول الاية ان في خلق السموات والارض ثم قال في اخرها
ويتفكرون في خلق السموات والارض فلو كان هذا الاسم مجازا للمخلوقات لما كرر هذا الاسم
عليه اذ ليس من شان العرب التكرير في المجازات وقوله تعالى يخلقكم في بطون امهاتكم خلقا
من بعد خلق نجعل خلقا

فلاول جعل الله تعالى الخلق محلا للاستدلال والثاني جعل الله تعالى اياه متفكرا في الخلق

اي خلقا باطلا لان كل فعل يتصف بصفة ذاته

من بعد خلق والقديم لا يجوز ان يتاخر في الوجود حتى يكون قبله غيره وقوله تعالى ام جعلوا
لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء يعني خالق كل خلق وقوله
ثم انشاناه خلقا اخر وقوله امن يبدؤا الخلق ثم يعيده فجعل للخلق ابتداء واعادة وكل واحد
منهما دليل الحدوث وقال تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وما وصف بالقدم
لا يوصف بالاصغر والاكبر وقوله تعالى خبرا عن ابليس ولامرنهم فليغيرن خلق الله
وما جاز عليه التغيير كان مخلوقا فهذه الايات استدل بعض الاشعرية قال والدليل
عليه اجماع الفقهاء ان من حلف بصفة من صفات ذات الباري جل وعلا انعقدت يمينه
ولو انه قال وخلق الله لا يكون يمينا كما لو قال ومخلوق الله تعالى ولو كان الخلق من صفات
الذات لانعقدت به اليمين كما تنعقد بقوله وقدرة الله وعلم الله قال وكذا التابعين
اجمعوا على اطلاق القول بان الله تعالى خلق الخلق ويقولون يرحم الله هذا الخلق ويقولون
اللهم اصرف البلاء عن الخلق وفرج الخلق عن هذا الغم ويقولون رسول الله خير الخلق ويقولون
رايت الخلق الكثير وان الخلق ازدحموا على كذا ولعل اطلاق هذا الاسم في عرف اللسان
وفي عرف الشرع واجماع الامة على المخلوقات اكثر من اطلاق اسم المخلوق فمن ادعى بعد
هذا ان هذا مجاز في الاستعمال لم يفصل ممن يقول بل المخلوق مجاز في الاستعمال
قال ولانهم اجمعوا على اكفار من امتنع من القول ان الخلق غير الله تعالى وان الله تعالى
ليس بخالق للخلق كما لو امتنعوا من القول ان الله تعالى خالق المخلوقات ولان الله تعالى
قال فعال لما يريد والفعال للمبالغة والتكثير علق به الارادة فدل على ان الارادة متناوله
لافعاله وما تناولته الارادة فهو حادث مخلوق قال ومن حيث اللغة ان قولهم فعل
يتعدى الى المفعول واذا ثبت انه لا بد من ان يتعدى الى مفعول فلو وجد الفعل
في الازل لكان لا يخلو اما ان يكون ما يتعدى اليه موجودا في الازل او كان معدوما
في الازل او كان موجودا معدوما معا اما ما يتعدى الى غيره والمتعدى اليه معدوم
في الازل فكقولنا انه قادر له قدرة في الازل ولا شك ان المقدور معدوم في الازل
والمتعدى اليه معدوما ولو كان كذلك لا يصح ان يكون المعدوم مفعولا وهذا محال
وان كان المتعدى اليه موجودا لزم ان يكون العالم موجودا في الازل وان كان موجودا
ومعدوما لزم الامرين جميعا واذا بطلت هذه الاقسام ثبت بطلان وجود الفعل في الازل

قال ثم من جهة المعقول

قال ومن جهة المعقول ان عند هؤلاء القوم ان المخلوق واقع بالخلق يلزمهم ان يكون الخالق 103
يعني القدرة ولو كان كذلك للزم ان يكون لله تعالى قدرتان وهذا محال ولان قدرة الباري
جل وعلا اذا كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والايجاد ولا يجوز اثبات صفة
لله تعالى لا فائدة فيها لان ما لا فائدة فيه وجوده وعدمه سواء واثبات صفة لله تعالى يكون
وجودها وعدمها سواء كان اثباتها كنفيها يدل عليه ان الصفات التي يمكن اثباتها لله تعالى عقلا
ان تكون من مدلولات الفعل كالحيوة او لنفي نقص عن الذات لا ينبغي الا باثباته كالسمع
والبصر والكلام ثم الفعل اذا لم يكن له تعلق بالمفعول اذ جميع المفعولات حاصلة بالقدرة ولم يكن
اثباته لنفي نقص لا ينتفي الا به لم يجز اثباته ثم قال لو كان الخلق غير المخلوق اما ان كان قائما
لمخلوق او لا في محل وابطل القسمين ثم قال او بالباري جل وعلا وهو لا يخلو اما ان كان قديما
او كان محدثا وابطل ان يكون محدثا لاستحالة كون الباري جل وعلا محلا للحوادث وعادى
ابطاله ان يكون قديما الى ما قال بدءا ان الاختراع انحصر بما يكون له قدرة وان لم يجعل
فلا فائدة في اثباته ثم قال ظهر بطلان هذه الاقسام ان الخلق ليس معنى زائدا على المخلوق
قال والذي يدل عليه قول اهل اللسان في حد الفعل قال سيبويه في حد الفعل امثلة اخذت
من لفظ احداث الاسماء تقول ضرب يضرب واضرب وقالوا الافعال على ثلثة
اقسام ماض ومستقبل وفعل هو امر وقال ان الفعل على ضربين لازم ومتعد ثم عندهم
المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون مفعول به ومفعول له ومفعول فيه
ومفعول معه ولا يزيدون على ذلك وما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فدل ذلك
على ما قلنا فتكلم بهذا كله بعض الاشعرية حكيت لفظه لئلا يظن في التقصير في حكاية
شبه الخصوم والحكاية على وجه يسهل على الجواب ليعلم اني متبع للدليل منقاد للحق
عن مايل فيما انا عليه من المذهب الى الهوى والشهوة عصمنا الله تعالى عن ذلك ثم ان
اشعريا اخر حكى هذا كله في تصنيفه وسنذكر ذلك علينا وقال ان الصلاح عندي ثم ان هذا
الاشعري الثاني لم يرض بهذا التسجيع ذكر هذه المسئلة كانه في بيان اقاويل
القائلين بقدم العالم وذكر مقالة ابرقلس ان العالم قديم لان سبب خلقه العالم
جود الباري جل وعلا وجوده قديم فيكون العالم قديما ثم قال وقريب من مذهب
ابرقلس قول طائفة من الناس وحكى هذه المقالة التي نحن عليها ثم اشتغل اخر اشتغل
بابطال هذه المقالة واستدل

الا انا نحن عليها

قال بعض اهل السنة والجماعة

بعض الاشعرية

بعض الاشعرية يبطل العدم

لا اسماء الفاعلون والاحداث المصادر كالضرب وغير ذلك

كالضرب فهو من احداث الاسماء

سبب خلقه العالم

على ذلك بأن الكفر فعل العبد وهو مفعوله فاذن كان الفعل والمفعول واحدا قال فان قالوا
الكفر ليس بمفعول للكافر قلنا لهم فاذن لا يكون فعل الكافر لوقوع الاتفاق على ان ما لا يكون
مفعولا للعبد لا يكون فعله للعبد قال وان قالوا الكفر ليس بفعل للعبد ولا بمفعول له فقد (صح قيل له)
خرج الكفر عن ان يكون فعلا للعبد والتحقتم بالجبرية وصار الكافر معذورا قال ولو قالوا
الكفر مفعول العبد وليس بفعل له قيل لهم فيكون الكفر اذن من فعل الله تعالى ويلزمهم على هذا خروج
قدرة العبد عن ان يكون لها معنى لان الكفر اذا كان مفعولا للعبد بفعل قد خلقه الله تعالى
فيه فلا معنى لقدرة العبد ولا فائدة لها ولا معنى لقولهم ان الكافر قادر ان يكفر فهذا ما اراه
من شبه الاشعرية في قولهم ان الخلق والمخلوق واحد وبعد الوقوف على هذا نصرف العناية
الى بيان القول في التكوين غير المكون فرق ظاهر وان الصحيح ان التكوين غير المكون اذ
قد فرغنا عن اقامة الدليل على وجود الصفة بذات الله تعالى بجاري على ما مر في مثله
الصفات فبقيت الحاجة الى التكلم فيما وراء ذلك فنثبت اولا ان التكوين غير المكون لا عين
المكون لما ان الكلام في الفصل الاخر مبني على هذا فنقول وبالله التوفيق الدليل على صحة
(ويقولوا التكوين غير المكون لا عين المكون)
ما ذهبنا اليه قول الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فالله تعالى عبر
عن التكوين بكن وعن المكون بقوله فيكون وكذى عبر عنه بالشيء حقيقة او خطاب
كن غير المكون عند الاشعري وغيره من المتكلمين فان كلام الله تعالى عندنا وعنده ازلية (صح)
قائمة بذات الله تعالى والمكونات جواهر واعراض حادثة غير قائمة بذات الله تعالى
ولا شك في ثبوت التغاير بين الازلي والحوادث وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى
وبين ما ليس بصفة قائمة بذات الله تعالى والتكوين ما يتعلق به الكون والايجاد ما يتعلق
به الوجود وقد تعلق وجود العالم بخطاب كن فكان هو ايجادا وتكوينا وخلقا وهو
غير المكون الموجد المخلوق غير ان اصحابنا رحمهم الله يقولون ان قوله كن عبارة عن سرعة
الايجاد من غير تعذر والاشعري ومن تبعه او ساعده من متكلمي اهل الحديث يقولون
انه كلام وان العالم مخلوق به فاذا سلموا ان وجود العالم وتكونه حصل به وكان تكوينا
وخلقا في اعطي الحقيقة ثم انكروا الاسم كان مناقضا وعند المتكلمين هذا من مناقضات
الاشعري وهذا لعمري احسن مناقضه فانه نفى التكوين ثم اثبته ولو لم يكن هذا
مناقضا فلا بأس فمن صرح عالم الله تعالى وكل شبهة للاشعرية تنظر بهذا حقيقة ان يا من كتاب
من كتب الاشعري

ثم كان مفعولا ليس سوا فعلا وي بود

الفصل الاخر احدهما التكوين ازلي والثاني ان القول بتقدم التكوين لا يؤدي الى القول بتقدم المكونات

او احد من اصحا

او احد من اصحابه تكلموا فيه على المعتزلة في اثبات ان كلام الله تعالى الازلي وتعلقوا بهذه الاية وقالوا
انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو كان خطاب كن مخلوقا لاحتاج الى خطاب اخر
وكذى الثاني والثالث الى ما لا نهاية له فدل ان الكلام غير مخلوق واذا كان الامر كذلك ثبت انهم اثبتوا
لله تعالى صفة ازلية تعلق بها حدوث العالم وهذا هو التكوين والايجاد والخلق عند القائلين
وهذا ظاهر ولا محيص عنه لمن انصف ولم يكابر والله الموفق ثم كانت لابد الاخر سمعية تركنا ذكرها
لما يطول فيها الكلام وفيما نقلناه من الاية دلالة كافية مغنية للخصوم عن التمويه بما يورث
ادنى شبهة ثم نشتغل بالجواب عن شبههم السمعية لنفرغ للمحاجة العقلية فنقول ما انكرت على
من يقول لك ان المراد بقوله تعالى هذا خلق الله فاروني الاية وغيره من الايات هذا مخلوق
الله تعالى اذ لا وجه لك الى انكار جواز اقامة المصدر مقام المفعول في اللغة كما في العلم و
القدرة اذ هما يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور فان قلت هذا مجاز ولا
يصار اليه الا بعد قيام الدليل قيل ان على قولك وهو مذهب الاشعري ما كان محتملا للمجاز
لا يكون موجبا للعلم قطعا ويقينا وان لم تقم بعد دليل المجاز لجواز ان يقوم ولهذا نقول
بالتوقف في الاية العامة وان لم يقارنها دليل التخصيص لما ان الاحتمال ينافي العلم فاما اذا
(وان كان الاصل في الكلام الحقيقة)
كان احدى الحصص ارجح من الاخرى فقد يوجب علم غالب الراي فيجوز الاحتجاج به
في مسائل الاحكام اذ هي تثبت بغالب الراي فاما في المسائل الاعتقادية التي لا
وجه الى القول بها الا بقيام الدليل الذي يوجب العلم قطعا فلا وجه الى التعلق
به وهو مذهب شيخنا ابي منصور الماتريدي رحمه الله فلا وجه لك اذن الى التعلق
بهذه الايات المحتملة للمجاز في محل النزاع الا اذا اقمت الدلالة على نفي احتمال المجاز
ولا دلالة على ذلك معك فان زعمت ان الدلائل المعقولة تدل عليه فقد تركت الاحتجاج
بالاية واشتغلت بالمعقول فان صح دليلك فقد وقعت لك الغنية عن التعلق بهذه
(نفي المجاز)
الايات وان لم يصح بطل احتجاجك بالايات فكيف ما دارت القضية ظهر سقوط تعلقك
في التعلق بهذه الايات على انا نقيم الدلالة على ان المراد من الايات هو المخلوق دون
الخلق بطريق المجاز وحمل الكلام على المجاز جائز بالدليل من الدلائل فانا نقيم من الدلالة
السمعية التي لا مجال للشبهة في ابطال الاحتجاج بها على ما سبق ذكره ونقيم بعد هذا الدلائل
العقلية ان شاء الله تعالى على ان قولك ان اقامة المصدر مقام المفعول مجاز فلا يصار اليه

الابد لنا كلام فابتدأ حدا لانك ان انكرت ان لفظ الخلق ليس بمصدر والمخلوق ليس بمفعول
وذكر الخلق والمراد به المخلوق ليس بطريق اقامة المصدر مقام المفعول بل هو موضوع في اصل
اللغة للمخلوق فقد نادى عليك جميع اهل اللغة بالانكار وظهر جهلك بلسان العرب ومن نحو
ونحو اضيعاتهم وموازينهم وصيغاتهم التي استعملوها لتفاهم ما في الضمائر بها واحد لا يمكنه
انكار هذا وطريق سلفك انهم يقولون ان الخلق وان كان في اللغة مصدرا الا انه نبئ
عن معنى ذلك المعنى راجع الى عين المفعول وانه ليس بمعنى وراءه كالوجود مع الموجود
سواء من جنبك ان تقول ذكر الخلق واراد به المصدر الا ان المصدر ههنا صفة لله تعالى
راجع الى ذات المخلوق لاستحالة ان يكون غيره وخصمك يقول ان المصدر ههنا صفة
لله تعالى قائمة به والمخلوق ما يتعلق بتلك الصفة الا انه ذكر لفظ المصدر واراد به المخلوق — مجازا فتقول انت انه ما اراد به المفعول وانما اراد به حقيقة المقصود الان المصدر ههنا صح
معنى راجع الى ذات المخلوق فحاصل المنازعة بينك وبين خصمك في التعلق بهذه الآيات راجع
الى هذا ولا وجه لك للتعلق بهذه الآيات الا بعد ثبوت هذه المقدمة وبثبوتها يقع لك الغنية
عن التعلق بالآيات على ما مر وما ذكر ان الله تعالى كرر لفظة الخلق واراد بها المخلوق ولو كان
هذا مجازا لما كرر اذ ليس من شان العرب التكرير في المجازات كلام واه وادعاء على العرب ما هو
خلاف عاداتهم الا ترى ان الضيف مصدر وهو في الشاهد معنى وزائر ثم يذكر ويراد به الفاعل — الضيف المليك
مجازا وكذا العدل والزور وغيرها كثيرة لا تحصى ثم انهم يكررون ذلك في منثورهم و — الزور يراد به الزائر
محاوراتهم ويريدون به الفاعل دون المصدر وكذا هذا والتكلم بمثل هذه الكلمات اما غفلة
واما وقاحة يقع فيها الانسان لا فلاسفة على انا نقول ان غرضنا من هذا ان نبين ان اطلاق
اسم الخلق على المخلوق مغير عن اصله دون المفعول ثم في الجملة من الكلام المغير عن اصله ما لا — اذ هو اسم المصدر صح
يحسن ان يقال له انه مجاز لانه قد كثر استعماله وظهر معناه كظهوره بالاصل او اكثر كلفظة
العدل وان كانت في الاصل موضوعا للمصدر ولما كثر استعماله في الفاعل التحق بالحقيقة
لظهور المراد به عند كثرة الاستعمال حتى ان من قال ان الله تعالى ليس بعدل تبادر
الناس الى اكفاره وتخطيته وان كان الله تعالى في الحقيقة عادلا لا عدلا لان العدل صفته
والخلق مع المخلوق من هذا القبيل يصير لغلبة الاستعمال كانه حقيقة فيجوز تكريره
كما يجوز تكرير الحقيقة ولكن بهذا لا يتبين ان المخلوق في نفسه خلق كما لا يتبين ان ذات
الله تعالى في الحقيقة صفة العدل والعدالة وهذا واضح بحمد الله تعالى ومما يدل على بطلان
هذا الكلام

وكون المتمكن به متحكما

التحكم دعوى بلا دليل

105 وكون المتمكن به متحكما انهم يقولون لا فعل للعبد بطريق الحقيقة وانما له الاكتساب وما يضاف
الى العباد من الفعل فهو مجاز وان كان ذلك موجودا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام
وكلام جميع الناس بطريق التكرار قال الله تعالى وافعلوا الخير لعلكم تفلحون وقال تعالى
لم صح — فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وقال بما كانوا يعملون في مواضع لا تحصى ومع ذلك لا تخرج
ذلك من ان يكون مجازا فكذا هذا على ان الخلق لو كان هو المخلوق للغت فائدة
ذكر الخلق في قوله تعالى لخلق السموات والارض لان خلق السما هو السما فيصير كانه قال
ان في السموات والارض فيصير ذكر الخلق لغوا ضائعا فاما قوله وانما يستدل على الصانع
بمفعوله لانه لا تصفا ته التي هي غير مرئية لنا فنقول لما كان المفعول المركب دالا على ان له فاعلا
فعله كان دالا على فعله فيصير فعله معلوما بدلالة مفعوله ثم فعله يدل على الفاعل اذ لا
فعل يتصور بدون الفاعل فكانت دلالة المصنوع المخلوق على صنع الصانع اذ هذا دلالة
الاثر على المؤثر والعالم اثر فعله لا اثر ذاته ثم الفعل المدلول عليه يدل على الفاعل
وكانت الدلالة على الذات في خلق السما لا في نفس السما بل دلالة نفس السما على الفعل
على ما مررت فكانت فائدة ذكر الخلق هذا والله الموفق وقوله وما دل على الصانع
فهو مصنوعه قلنا هذا ممنوع بل ما دل على الصانع فهو صنعه وما دل على الصنع فهو المصنوع
فكانت دلالة المصنوع على الصانع بواسطة دلالته على الصنع وهكذا الجواب عن
تعلقه بجميع ما تلا من الآيات على ان قوله لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس من اول
الدلائل على بطلان مذهبه لان الامر لو كان على ما زعم لكان تقدير الكلام السموات و
الارض اكبر من الناس ولا فائدة فيه اذ كل احد يعرف هذا بالمشاهدة وليس مراد الباري جل وعلا
من الآية هذا بل مراده والله اعلم ان خلقهما في تقديركم اكبر من خلق الناس اذ في الشاهد
كلما كان المفعول اكبر كان الفعل اكبر اذ به تظهر عالي الكبر بانا ستصغر فيستدل والله يعلم
خلقه السما والارض على قدرته على خلق الناس عند الاعادة فاما لو كان الخلق والمخلوق واحدا
فلا تحصل هذه الفائدة ولغا ذكر الخلق والله اعلم ومما استدل به هذا الرجل اجماع الفقهاء
ان من حلف بصفة من صفات ذات الباري جل وعلا انعقدت يمينه ولو قال وخلق الله لا
يكون يمينا كان ذلك لجهله بمذاهب خصومه في الفقه فان محمد بن الحسن رحمه الله عليه
ذكر في اول صفحة من كتاب الايمان من المبسوط انه لو قال وعلم الله تعالى لا يكون يمينا ولا خلاف
ان العلم من صفات الذات

ومع ذلك لم نجعله بمنزلة المال المتعارف كان عندهم ان العلم يذكر ويراد به المعلوم ومن المعلومات ما لا يحصى كثرة لا يعتقد الخلف بها فلم يجوز لهذا الخبر انه لو قال ابدت به العلم الذي هو صفة الله تعالى يعتقد بمنه وكذا اذا قال وخلق الله لان الخلق يذكر ويراد به المخلوق بل المتعارف هذا هو على ما قررنا فلم يعتقد اليمين به لهذا الا قال عنيت به صفة الله تعالى يعتقد بمنه كذا بين مشايخنا رحمهم الله هذه المسائل وكان التعلق بمثل هذا احتجاجا محضا
وما استدل به من اجماع الناس ان الله تعالى خالق الخلق وقولهم اللهم ارحم هذا الخلق فهو على ارادة المخلوق ولا كلام فيه وكان هذا الرجل لم يسمع من الناس استعمال الجسم والضعف والزور والعدل على ارادة الفاعل والمفعول والتعلق بهذا كله منه خبال لا يجدي نفعا وما قال ان الناس اجمعوا على اكفار من امتنع من القول ان الخلق غير الله تعالى قلنا انما ذاك اجماع من يصرف اسم الخلق الى المخلوق فاما من عرف ان الخلق صفة الله تعالى فلا يساعدهم على هذا الاكفار وما قال ان الله تعالى قال فعال لما يريد والفعال للمبالغة والتكثير علق به الارادة وما يتناوله الارادة فهو مخلوق يدل على هذا على غاية سخافة الرجل حيث ظن ليسه في هذا دليلا يعتمد عليه وذلك انه يقال له انشرع كون الفعال للمبالغة والتكثير ما يدل على كون الفعل هو المفعول اليس ان الله تعالى قال علام الغيوب اكان العلم مخلوقا فان قال نعم ترك مذهبه والتحق بالجهمية ولو قال لا ابطل دليله ثم يقول الفعال يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله كما ان العلام يدل على كثرة معلوماته دون علمه وكذا قدير للمبالغة وهو يدل على كثرة مقدوراته دون قدرته وقوله علق به الارادة قلنا علق به الارادة بما يفعله لا بفعله اذ اثر الارادة خروج المفعول على السابع والتوالي وكون الفاعل مختارا غير مضطر فيما يفعل لا وجود الفعل ثم يقال له ان الله تعالى قال يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة فلا بد من ان يقول انه اكان ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة مخلوقا فان قال نعم فقد جعل ان لا يجعل مفعولا وهذا جهل ثم يقول له ان الله تعالى لم يجعل العالم في الازل وكان ان لم يجعل مفعولا فان قال نعم فقد اثبت المخلوق في الازل وهو كفر وان قال لا فيقول اليس ان الله تعالى علق به الارادة فلا بد من ان يقول بلى فيقال له فقد ابطلت اذن حكمك ان ما يعلق به الارادة فهو مخلوق على انا بينا ان تعلق الارادة بالمفعول دون الفعل والله الموفق وما استدل به

فمن قول سيبويه

من قول سيبويه في حد الفعل انه امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء الى اخر الفصل فمعناه ان هذا الرجل يتعاطى صناعة نظر اليها من وراء الجبال لا من وراء الجدار ولو عرف مواضعات اهل النحو وما هو فعل عندهم وما ليس بفعل وما هو مفعول لهم وما ليس بمفعول لما استغل بمثل هذا الكلام الدال على خلوه عن هذه الصناعة وقبل ان نشرع في شرح هذا نقول ان كل ما اطلقه سيبويه صحيح ما خوذ به فان قال لا ابطل احتجاجه والتعلق بقوله وان قال نعم قيل ان سيبويه اثبت للعباد فعلا فانه قال في قوله ضرب زيد ان زيد فعل بقوله فلم يدع صاحبكم الاشعري ان لا فعل في الحقيقة لغير الله تعالى وخالف سيبويه ثم قال حد الفعل امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء واراد بالاحداث المصادر وسماها احداثا لانها حدثت في ذاتي العين من الفاعلين واضاف الاحداث الى الاسماء واراد به الذوات التي يحصل منها الافعال الحقيقية التي هي عندهم المصادر وسماها الاسماء لان الاسم عبارة عن المسمى وهذا مما رده عليه ابو العباس المبرد وقال هذا خطا لان المصادر تحدث من المسميات لا من الاسماء والصحيح ان يقال احداث اصحاب الاسماء الذا ذكر في كتابه المبرد بالانتقاد على سيبويه ذكر فيه اشياء استدركها عليه واهل الصناعة قالوا الصحيح ما ذهب اليه سيبويه لانه عنى بالاسماء المسميات دون التسميات كما هو مذهب اهل السنة ان الاسم والمسمى واحد وذهب المبرد الى ان الاسم غير المسمى وهو عبارة عن التسمية ثم ان صاحبكم الاشعري لم يسر من سيبويه قوله ان الاسم هو المسمى ولا من عمدته اذ روى عنه هذا بل خالف جميع من تقدمه وقال ان الاسم هو الصفة وقسم الاسم انقسام الصفات فيكون اسم هو عين المسمى واسم هو غير المسمى واسم لا يقال هو المسمى ولا يقال هو غيره وكذا التسمية مع الاسم وطول هو واصحابه في تقاسيم ذلك واذا كان هو خالف سيبويه في هذا كله كيف الزمتم خصومكم الاخذ بقوله والنزول على حكمه ثم نقول له الفعل عند النحويين هو الكلام وهو ينقسم الى قسمين تعريف وتكليف ونعني بالتعريف الاخبار وهو ينقسم انقسام الازمنة وهي الماضي والغابر والاتي كقولك ضرب زيد امس وهو يضرب الحال وسيضرب غدا والتكليف ينقسم الى ايجاب وهو الامر والى منع وهو النهي وهذا كله من اقسام الكلام ولهذا يقال في اقسام الكلام انه خبر واستخبار وامر ونهي فان كنت اخذت بقول اهل اللغة فيجعل الله اذن كلامه وكلامه ازلي بلا خلاف بيننا وبينكم فكان فعل الله تعالى ازليا

يدل على حكمه انقياده له

ولو كان الفعل حادثا عندك لكان الكلام حادثا وان لم تقبل هذا من اهل اللغة بطل الزامك ثم
الفعل عندك وعند اهل الكلام اعم مما هو المصدر عند اهل اللغة وهم لا يعدون
ذلك فعلا بل يعدونه اسما ولهذا اختص بعلامات الاسما وهي دخول لام التعريف او
التنوين والاضافة دون علامات الافعال وهي قد وسوف ودخل فيما هو حد
الاسم عندهم وهو ما دل على معنى غير مقترن بزمان محصل او كلمة تدل على المعنى
دلالة الاشارة دون الافادة وخرج من حد الافعال عندهم وهو ما دل على معنى
مقترن بزمان محصل فاذن ما هو الفعل عندهم ليس بفعل بلا اخلاف وما هو الفعل
عند اهل الكلام ليس بفعل عند اهل اللغة فكيف يلزم خصومك الاخذ بقولهم
ثم انه سمى المصادر احداث الاسما فكان ضرب زيد وشرب محمد واكل خالد احداثا لهولا القوم
اي ان هذه المعاني حدثت عنهم فان قلت نعم فقد جعلت للعباد احداثا وان قلت لا فقد خالفت
اهل اللغة ثم قوله في اخر هذا الفصل ان عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون
مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولا يزيدون على ذلك وما اخذ منهم
الفصل بين الفعل والمفعول من اوله الى اخره كلام فاسد مناقض وقع فيه لجهله بمواضعات
اهل اللغة وتبيين ذلك فنقول قوله ان عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر هذا سى
يقوله البصريون وخالفهم فيه الفرا فقال ان المصدر ليس بمفعول بل هو فعل والمفعول
ما تعلق به الفعل لا نفس الفعل فلم يكن هذا معتبرا لان البصريين مع مخالفة الفرا اياهم وهو من
روسا اهل الكوفة ثم يقول المفعول عندهم ليس ما هو المفعول حقيقة وكذا الفاعل وكذلك
الفعل لان الفعل عندهم ما مر والفاعل عندهم ما اسند اليه ما هو الفعل عندهم وهو المحدث
عنه لا من فعل حقيقة والمفعول من لم يسند اليه ما هو الفعل عندهم وخرج من ان يكون محدثا
عنه فانك اذا قلت لم يضرب زيد عمرا كان زيد عندهم فاعلا وعمرو مفعولا ولو قلت
مات خالد وطال الغلام واسود الشعر وابيض الثلج كان ارتفاع كل اسم من ذلك لكونه
فاعلا ولا شك ان الفعل لم يوجد من احد من هولا ولكن لما حدث عنه واسند اليه ما هو
الفعل في صناعتهم عد فاعلا وما خرج عن الحديث ولم يسند اليه كان مفعولا مطلقا
لان ما هو الفعل لم يسند اليه ولم يحدث عنه وكان عندهم على مقتضى صناعتهم مفعولا
لا ان يكون مفعولا حقيقة كما لو قلت عبدت الله تعالى كان انتصاب قولك الله لكونه مفعولا
وكذلك لو قلت لم يعبد فلان الله تعالى وليس حقيقة

لم يقع عليه فعل تمامكان معمولا عند البصريين صح

الفعل واقعا على الله تعالى عز ذلك فاذن ما هو الفعل عند اهل الكلام كان مفعولا
عند البصريين من اهل اللغة فاما ما هو الفعل عند اهل اللغة فليس بمفعول عندهم وما هو مفعول
عندهم ليس بفعل عندهم البتة وبين من هذا الاصل بما ذكرته وبهذا يبطل قوله ما اخذ منهم
الفصل بين الفعل والمفعول فان اهل اللغة جعلوا الفعل الامثلة التي بينا وهي ماخوذة عندهم
من المصدر وهو المفعول المطلق عندهم وهو غير تلك الامثلة الماخوذة عنه فكيف يستقيم
قوله ما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فصار اخر كلامه مناقضا اول كلامه فانه حكى
عنهم في اول كلامه الفصل بين الفعل والمفعول ثم قال في اخر كلامه ما اخذ منهم الفصل بين الامرين
وهذا هو التناقض الظاهر وانما ثبت الاتحاد بين ما هو حقيقة الفعل عند اهل الكلام وهو المصدر
لا عندهم وبين ما هو مفعول في صناعتهم دون اهل الكلام وما هو المفعول عندهم ليس بمفعول
حقيقة عند اهل الكلام فاذن لم يثبت الاتحاد بهذا بين ما هو الفعل والمفعول عند اهل اللغة
ولا الاتحاد بين ما هو الفعل والمفعول عند اهل الكلام وكان التعلق بهذا ساقطا هذا وبالله
العصمة وقد فرغنا من ابطال شبههم السمعية والاجماعية واللغوية فنشتغل بعد هذا ببيان
محجتنا العقلية وابطال شبههم العقلية فنقول وبالله التوفيق اجمع المسلمون على ان
خالق العالم هو الله تعالى ولا شك ان الخالق وصف منا لله تعالى لا بد من وجود معنى يكون به خالقا
ثم عند المخالفين لنا من المعتزلة والنجارية والاشعرية لم يكن من الله تعالى الى العالم معنى يتصف هو بكونه
خالقا والعالم بكونه مخلوقا اذ المعنى لو كان لكان هو الخلق والاحداث وذلك هو غير المخلوق
المخلوق ولا معنى قائم بذات الله تعالى فاذن كان وجود العالم بالعالم لا بالله تعالى اذ لم يكن
منه اليه معنى سوى انه اقدم من العالم ووجوده ما لا يجعل من هو اقدم منه خالقا له اذا لم
يكن منه معنى اليه يكون به خالقا كتكون زيد بعد عمرو ولا يجعل عمرا خالقا لزيد وان كان اقدم منه
اذا لم يكن منه اليه صنع وكذا القدرة لا توجب كون القادر فاعلا اذا لم يتصل بها الفعل الا ترى
انه تعالى في الازل كان قادرا ولم يكن خالقا على قولكم ولم يثبت مخلوق وكذا العلم لا
يوجب وجوده واذا تقرر هذا ثبت ان عندهم لا الخصوم لم يكن وجود العالم بالباري
جل وعلا لكان وجوده بنفسه وما كان وجوده بنفسه لا بغيره فهو قديم وكان القول
بهذا موجبا القول بقدم العالم وكانوا هم القائلين بقدم العالم لا نحن والثاني ان وجوده لو
كان بسبب او بمعنى راجع الى ذاته لا الى غيره لكان حادثا لا بغيره فلم يدل على غيره وجوده فكان
القول به قولا بنفي الصانع

جل وعلا

اي خالقا مضافا الى العالم

يحتمله ان الخالق اسم مشتق من الخلق كالآكل من الاكل والضارب من الضرب وكذا الموجد
من الايجاد ثم عندنا الاسم المشتق من معنى يكون وصفا لمن قام به المعنى او لمن له المعنى بان كان
المعنى راجعا الى الذات كالساكن اسم لمن قام به السكون وكذا الحركة والسواد والموجود
اسم لمن كان وجوده راجعا الى ذاته فانعقد الاتفاق على هذه الجملة بيننا وبين الاشعرية و
سائر مشايخنا المعتزلة الى الجهل حيث زعموا ان المتكلم اسم لموجد الكلام لا المحل الذي
قام به الكلام والكافر اسم لفاعل الكفر لا لمن قام به الكفر وادعينا عليهم التناقض والخروج
عن المعقول حيث ساعدونا على ان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها وكذا الساكن
والاسود والابيض والحي والميت والصحيح والفاسد والمريض ثم ان هولاء الاشعرية
تركت هذا الاصل وزعمت ان الخالق غير من قام به الخلق والموجد غير من قام به الايجاد
وهذا تناقض ظاهر وترك لاصول اهل الحق بالخروج عن اجماع العقلاء والمعتزلة في هذه
المسئلة اسعد حالا منهم فانهم وان تناقضوا وتعوا الالجا ايهم اصلهم الفاسد في استحالة
قيام معنى بذات الله تعالى الى هذا وهذا الالجا في حق الاشعرية منعدم فانهم ساعدونا
على وجوب القول بقيام الصفات بذات البارى جل وعلا والثاني ان المعتزلة جروا على
هذا الاصل في بعض المواضع وهو مسئلة الكلام حيث جعلوا المتكلم من اوجد الكلام لا من
قام به الكلام وكذا جعلوا الكافر من اوجد الكفر لا من قام به الكفر وان كانوا مناقضين في
ذلك بتركهم هذا الاصل في المتحرك والساكن وغير ذلك على ما بيّنا فاما الاشعرية فقد ساعدونا على خطئة المعتزلة في تلك المسائل ونسبتهم الى التناقض والخروج عن المعقول ثم
ههنا اتوا بما يوجب هدم تلك الاصول وتصحيح مذاهب الخصوم وهذا تناقض فاحش
والذي يحقق هذا ان موجودا ما لما كان موجودا لنفسه وكذا عرض ما لما كان عرضا
لنفسه وكذا اللون والسواد لم يكن الله تعالى بثبوت القدرة له عليه موصوفا بكونه موجودا
بذلك الوجود الراجع الى ذلك الموجود ولا بكونه عرضا ولونا وسوادا بتلك المعاني
الراجعة الى ذوات تلك الاعراض فلو كان الخلق هو عين المخلوق لما كان الله تعالى به خالقا
بل كان ما هو الخلق خالقا لها كما كان ما هو اللون لنفسه من الاعراض كائنا وما هو الصفة
لنفسه من صفات الله تعالى باقيا على ما بينا في مسئلة الصفات فادن على هذا كل ما وجد
بعد العدم فهو الخالق لنفسه لا خالق له سواه ولا موجد وهذا هو عين التعطيل والقول بنفي الصانع

والقول بذلك يوجب القول

108

والقول بذلك يوجب القول بقدم العالم اذ لما لا موجد له وكان وجوده بنفسه كان قديما
على ما قررنا فاذا لم يكن خالقا بنفسه بغيره الذي ليس بخلق بنفسه ولا قام به الخلق اولى ان
لا يكون خالقا والذي يحقق ما ذهبنا اليه ان سوادا لو وجد في محل وهو سواد بنفسه وهو
خلق بنفسه فكان من قام به ما هو السواد قام به ما هو الخلق فلو كان المحل هو الاسود
لقيام ما هو السواد لكان يجب ان يكون هو الخالق لقيام ما هو الخلق به ولو كان
البارى جل وعلا هو الخالق لا من قام به لكان هو الاسود به لا من قام به فكان القول
برجوع احد الوصفين الى الصانع والآخر الى المحل تناقضا فاحشا وتركا للامر على التشهي لا
على ما يوجبه الدليل وكذا كل موت يوجد في الدنيا فهو خلق عندهم وكذا كل حركة وسكون
ولون من سواد وبياض وغيرهما وطعم من حلاوة ومرارة وغيرهما ورائحة واجتماع وافتراق
وشر وفساد ونماء ومرض ونجاسة ينبغي ان يوصف محالها بكونها خالقة لها كما وصفت
بكونها متحركة بها ساكنة متلونة سوداء وبيضاء وحلوة ومرة وشريرة ومفسدة وغير ذلك
او يكون البارى جل وعلا هو الساكن المتحرك الميت الاسود الابيض الحلو المر المنتن المجتمع
المفترق الشرير الفاسد او المفسد الخبيث قبيح الفعل سيئ العمل وكلا الامرين كفر والذي
يوجب بطلان قولهم ان الخالق وصف الله تعالى فيكون الخلق صفة له كالعالم والعلم و
القادر والقدرة فلو كان الخلق هو المخلوق لكان ابليس واعوانه والاقذار والانتان
والكلاب والقردة والخنازير والميتات والدماء عندهم جميعا والكفر والمعاصي على
اصول النجارية والاشعرية كلها صفات لله تعالى والقول به في غاية الفساد والحمد
لله على العصمة ثم الكفر لما كان خلقا وكفرا فاما ان يكون الكافر به من هو الخالق له
واما ان يكون الخالق له من الكافر به فان قالت النجارية والاشعرية بالاول فقد
زعموا ان الله تعالى هو الكافر بخلقه الكفر في الكافر وكفر من يقول به لا يخفى وان قالت
بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا للكفر وهذا منهم ترك لمذهبهم في خلق افعال العباد والذي
يحقق هذا ان من كان موصوفا باحد معنيي صفة كان هو الموصوف بالمعنى الآخر
فان الكلام لما كان كلاما وصدقا كان الموصوف بكونه متكلما هو الموصوف بكونه
صادقا ولو ادعى انا ان المتكلم به غير من هو صادق به نسب الى الجهل وكذا ههنا
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الخلق لو كان هو المخلوق لكان خلق السماء هو السماء وخلق
الارض هو الارض

وكذا هذا في جميع اجسام العالم ثم الله تعالى لما كان خالقا لها في ابتدا احوال وجودها الوجود
هذه الذات الذي هو خلقه وهذه الذات بعينه في الزمان الثاني والثالث فصاعدا موجود
فيكون خلقا فيكون الله تعالى خالقا لها في كل حال فيوصف بانه يخلق السموات والارض
للحال يوجدها كما هو مذهب النظام والقول باتحاد الموجود وخلق المخلوق محال
اذ ليس يشكل ان ما صار مثبت الكينونة حاصلا في الوجود والانية فهو ما دام
على تلك الحال من المحال ان يوجد ثانيا ولا يلزمنا هذا وان كان الايجاد الذي هو
صفة الله تعالى موجود الحال لان المخلوق كان مخلوقا لتعلق تلك الصفة به وهي تعلقت به
عند خروجه من العدم الى الوجود فاما بعد ذلك فلا تعلق له به لاستحالة ايجاد الموجود
هذا كما قلنا جميعا ان الموجود في اول احواله مقدور الوجود لتعلق القدرة به في تلك
الحال وفي حالة البقا لم يبق مقدور الوجود لانه لا تعلق له بعد ذلك بها لاستحالة
تعلق قدرة الوجود بالموجود وكذا الارادة مع المراد على هذا بخلاف ما ذهب اليه فان
ما هو خلق هذا الجسم الذي كان الله تعالى لاجله خالقا له موجود اذ هو كان خالقا له
لهذا لا لتعلق الخلق به يرتفع ذلك بعد ذلك بل لعين هذا الخلق وهو قائم فان ساعدوا
النظام تركوا مذهبهم ووقعوا فيما هو محال وهو القول باتحاد الموجود وان
خالفوه تناقضوا وبالله العصمة عن كل ضلال والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان القول
باتحاد الفعل والمفعول قول باتحاد الضرب والمضروب والاكل والماكول والقتل
والمقتول وجميع الافعال مع مفعولاتها والقول بذلك مما يعرف فساده بالبديهة
وهذا لان اهل اللغة قالوا ان الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول لا يكون الفاعل فاعلا
الا باعتبار قيامه به كما لا يكون المفعول مفعولا الا بوقوعه عليه كما في الضرب والمضروب
وغير ذلك من النظاير واذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغايب لاستوايهما في المعنى
لما مر من اقتضا الفعل فاعلا يقوم به ومفعولا يتعلق به فيقع عليه فيكون الفاعل
فاعلا لقيام الفعل به والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه كما في القادر والمقدور
فان القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار قيام القدرة به والمقدور كان مقدورا
لتعلق القدرة به لم يكن قادر لم تقم به القدرة ولا مقدور لا يتعلق به القدرة بل هو غير
المقدور فكذا هاهنا فان قالوا اليس ان اتحاد العلم والمعلوم به جائز فان الله تعالى
يعلم علمه بعلمه
هذا

وكان العلم علما ومعلوما

وكان العلم علما ومعلوما فكذا الفعل يجوز ان يكون فعلا ومفعولا وان كان لا يجوز ذلك في القدرة
والمقدور فلم كان اعتبار الفعل بالقدرة اولى من اعتباره بالعلم قلنا انما نعتبر الغايب بالشاهد
وفي الشاهد جاز ان يكون العلم معلوما لمن هو عالم به فان الانسان يعلم علمه بغير ذلك العلم لا
بعلم اخر سواه خلافا لما يقوله ابو العباس القلانسي اذ لو كان يعلمه بعلم هو غيره لجاز انعدام ذلك
العلم الثاني مع وجود هذا العلم لاجل المغايرة فيصير الانسان عالما بشي ولا يعلم انه يعلمه وهذا
محال فلما جاز هذا في الشاهد في العلم جوزنا ذلك في الغايب بالاجماع ولما لم يجز
في القدرة في الشاهد فان القدرة قط لا تكون مقدورة للقادر بها في الشاهد وان
كانت مقدورة لغيره وهو الله تعالى لم نجوز في الغايب ان تكون القدرة والمقدور
واحدا والفعل في الشاهد نظير القدرة فان في الشاهد لم يكن الفاعل فاعلا الا بفعل قائم به
ولم يكن المفعول مفعولا الا لوقوع فعله عليه ولم يكن فعله قط مفعولا له وان كان مفعولا
لغيره فلم نجوز القول باتحاد الفعل والمفعول في الغايب استدلالا بالشاهد على الغايب
وحقيقة هذا ان القدرة لها اثر في المقدور والشي يوثر في غيره اذ المؤثر غير المتاثر
فلم يكن القدرة مقدورة لمن هي قدرة له وكذا الفعل يوثر في المفعول فلم يكن بد من القول
بتغايرهما فكان القول باتحادهما محالا كما في القدرة والمقدور فاما العلم فلا اثر له
في المعلوم فانه لا يغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما محالا والله الموفق
فان ورد هذا الاشعري المشنع علينا فقال اليس ان العرض حال في المحل وهو حال بحلول
هو نفسه ولم يلزم القول بان الحلول غير الحال فلما جاز القول باتحاد الحال والحلول
جاز القول باتحاد الفعل والمفعول والجواب عنه ان يقال له انك انت الذي
ذكرت في مسئلة الصفات من كتابك ان علم البارى جل وعلا لا يحله وليس هو محلا
لعلمه ولا لساير صفات ذاته وان كان موجودا بذاته لان الحلول في اللغة
هو السكون يقال حل فلان وارتحل والعلم غير ساكن في العالم بل يستحيل ان يوصف
الصفة بالسكون والحركة ثم زعمت وكذا الحركة غير حالة في المتحرك لما ذكرنا
غير انه يستعمل في صفة الاعراض الالفاظ المجاز واما في اوصاف البارى جل وعلا
ويقولون حل السكون وحلته الحركة مجازا
فيراعي التوقيف او الحقيقة ثم ذكرت الخلاف بين اصحاب الصفات ان عبد الله بن سعيد
وابا العباس القلانسي وغيرهما من متقدمي اصحاب الصفات كانوا يقولون علم البارى
جل وعلا

فانه والاشعري اختار عبارة اخري وهي ان صفات ذات الباري تعالي موجوده بذات البارى
جل وعلا وذكر هذا كله ايضا عن كل من الاشعريين في كتبهم منهم ابو منصور بن ايوب ذكر في كتابه
المترجم بالمقنع وهو الكتاب الذي يلخصه سلخا من انتحلت الكثرة لعبارته ولفظه وترتيبه ونسبته
التصنيف الى نفسك ولبسته علي الضعفه من اصحابك وروجته باسمك ذكر هذه الفصول
في ذلك الكتاب باللفظ الذي ذكرته وكذلك غيره من الاشعريه واذا كان الامر كذلك هل
يكون هذا الالزام منك باتحاد الحال والحلول الا غفلة راكدة او تجاهلا ظاهرا او وقاحه
بينة وقعتك اليها الحيرة في جهلك ثم نقول له لو كنا ابينا عليك القول باتحاد الفاعل و
الفعل فاوردت هذا الكلام يوجب نوع خيال فاما اذا كنا اسلمنا عليك القول باتحاد الفعل
والمفعول ثم استعملت مثل هذا النظر كان ذلك منك جهلا بمواضع الالزام والالتزام
وبالله العصمة والنجاة ثم ان هذا المشنع راى الاعتراض بفصل الحال والحلول من عبد القاهر
البغدادي والقول باستحالة الحلول علي الاعراض من ابي منصور بن ايوب وكان صبيا لكلا
الصانعين ولم يعلم لغفلته ان شيخنا ما مضا على ان ابن فورك حكى خلافا بين الاشعري والقلانسي
فقال يجوز القلانسي القول بان العرض حل في الجسم والاشعري لا يجوز ذلك واذا كان الاشعري
لا يجوز ذلك كيف يقال الحال والحلول شي واحد ثم قال هذا القائل انما يكون الضرب
غير المضروب لوجود المضروب غير مضروب فلما صار مضروبا بعد ان لم يكن مضروبا افتقر
الي معنى لاجله كان مضروبا ويستحيل وجود المحلول غير محلول ولا يستحيل وجود المضروب مع عدم
الضرب وكانا غيرين ولا يتصور وجود المحلول مع عدم الحلول وكان هذا هو الفرق بين الامرين
نقل هذا بعينه عن كلام عبد القاهر والجواب عنه قلنا انك لا تزال تاتي بكلام يوجب زياده
التعجب من عقلك اليس ان المعتزله يقولون في مسئلة الصفات ان العلم انما كان في الشاهد معنى
ورا العالم لوجودنا اياه مره عالما ومره غير عالم والله تعالي يستحيل وجوده غير عالم
فلم يوجد دليل كون علمه معنى ورا العالم اعتمد هذا الكلام الكعبي وعول في الفرق بين
الشاهد والغايب افكان ذلك صحيحا فان قال نعم ترك مذهبه في الصفات وان قال كان
ذلك فاسدا قيل له وما وجه فساده فان قال لان الدلاله قامت على ان العلم معنى وراه يكون
في الغايب كما هو في الشاهد قلنا والدلاله ايضا قامت ههنا علي ان الحلول غير المحلول ثم
نقول له اليس ان اصحاب الصفات اجابوا عن كلام المعتزله وقالوا اذا ثبت في موضع وهو
الشاهد ان العلم معنى ورا

ورا العالم لما قام

ورا العالم لما قام من دليل وجودنا العالم مره غير عالم ثبت ذلك في المواضع اجمع وان لم يستقر هذا
الدليل اليه لان نقل الدليل مع المدلول اسما دار ليس بشرط كما ان الدليل لما قام ان السواد معنى
ورا الاسود والسامن معنى ورا الاسمر والحركه معنى ورا المتحرك لوجودنا الاسود مره غير اسود
وكذلك الاسمر والمتحرك حكم بكون سواد الغراب والقار وسامن الثلج والكافور وحركة النار و
الافلاك معاني ورا الذوات وان لم يوجد نقل الدليل فانا لا نجد هذه الذوات متعريه
عن هذه الصفات وكذلك ههنا لما ثبت ان الفعل في الجمله غير المفعول لثبوت دليل الانفكاك
ثبت ذلك في كل فعل ولم يشترط نقل الدليل والا فما الفرق غيرا ان ههنا كيف ما قام دليل كونه معنى
ورا الذات اتحاد النوع عند اختلاف المحل وفيما نحن فيه اتحاد الجنس عند اختلاف المحل وذا
مما لا يوجب الفرق سيما علي ان هذا الاعتراض انما يرد علي ظاهر كلامنا فاما ما بينا من المعنى
الموجب ان يكون الفعل غير المفعول كما يوجب ان يكون القدره غير المقدور وهو كون الفعل مؤثرا
في المفعول كالقدره يستوي المؤثر غير المتاثر اذ الشي لا يؤثر في ذاته فلا يرد عليه الاعتراض
لان ما ذكره دليل المغايره وان لم يوجد فقد وجد دليل غيره وهو ما ذكرنا ثم يقال لهم اليس
انا قلنا جميعا في الفرق بين الصفه الراجعه الي الذات وبين الصفه التي هي معنى ورا الذات
ان ما لا يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه فهو معنى راجع الي الذات كالوجود مع الموجود
فانا لو توهمنا ارتفاع الوجود لا يتوهم بقا الذات وما يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه كان معنى
ورا الذات كالسواد مع الذات الذي قام به وكذلك الحركه والسكون ثم انا لو توهمنا
ارتفاع العلم عن ذات الباري جل وعلا يتوهم وجود الذات بدون العلم وان كان الدليل
العقلي يمنع من جواز الانفكاك بين الذات والعلم عند وجود احدهما وعدم الاخر لما ان العدم
علي الازلي محال فعلم ان العلم معنى ورا الذات وقلنا للمعتزله ان طريق معرفة الفرق
بين الصفه الراجعه الي الذات والصفه الزايده علي الذات هذا لا انا نعلم من وجود الانفكاك
واوضحنا ذلك بسواد الغراب وبياض الثلج فلابد من ان يعتبر بهذا واذا اعتبر بهذا ابان
كان السما لم يوجد غير مخلوق عند كل الناس انا لو توهمناها غير مخلوق لتصور وجودها كما ظنت
الدهريه كونها غير مخلوق فهلا دلك هذا علي ان الخلق معنى ورا السما فان قالوا لو توهمنا
ارتفاع الخلق عن السما لبقيت سما ولكن بقيت غير مخلوقه واما فقط لا يتصور كونها
مخلوقه مع ارتفاع الخلق قيل وفي الشاهد لو توهمنا ارتفاع الضرب عن زيد او عمرو كان ممنوعا
عنه كان زيدا ولم يكن مضروبا

اي الانفكاك

اي فعلنا وفعل الله تعالي

كالسواد والسامن في الغراب والثلج

كالفعل وحلوله في الضرب والخلق

كسواد الشعر وسواد النبات

الفرق بين الصفة الراجعة الي الذات وبين الصفة التي هي معنى ورا الذات

يعني لو اسلمنا عليك القول باتحاد الفاعل والفعل فاوردت علينا نقضا كان يوجب القول باتحاد الحال والحلول لكان مستعملا نوع استقامة ... الكلام ... الفاعل والفعل ... الفعل والمفعول ... اتحاد الفاعل والفعل ...

ووقط لا يتصور وجوده مضروبا بدون الضرب فيجب ان يكون المضروب والضرب واحدا فان استمر
على هذا ارتكب المحال وان سلم ان الضرب مع عدم المضروب بطل فرقه وبالله التوفيق قال
هذا القايل لما كان المضروب عند الضرب استحال وجود مضروب يكون ضربا فلو كان المفعول عند الفعل
على قياس الضرب لاستحال وجود مفعول هو فعل ولما كان فعل الانسان مفعولا لله تعالى عندنا و
عندهم بطل قولهم بوجوب كون المفعول غير الفعل فنقول في جواب ذلك وبالله التوفيق ان هذا
منك تمويه وعدول عن سنن الكلام وبيان ذلك انا الزمناكم بكون الفعل غير المفعول وبينا ذلك
في كل فعل في الشاهد مع مفعوله وبينا المعنى في ذلك ان الموثر يستحيل ان يكون عين الماثر واستوى
الضرب والمضروب مع التكوين والمكون والايجاد والموجد فيتوبان فبعد ذلك ثبوت
الفرق بين الضرب والفعل ان الضرب لا يكون مضروبا والفعل يكون مفعولا لا يوجب بطلان
ما اثبتنا من التسوية على ان كل فعل في الشاهد مفعول الله تعالى ضربا كان او غير ضرب فانه مخلوقه
غير ان اسم الفعل والمفعول اسم عام فيتناول كليهما والضرب اسم لفعل خاص وهو الايلام وهو
عرض والعرض لا يقبل الالم بايلام غيره اياه وهو يقبل الايجاد غيره اياه وكان موجدا وكان مفعولا
ولم يكن مضروبا ولهذا نظير هذا على قول من قال منكم ان العبد له فعل في الفرق بين فعل
الفاعلين وكلام المتكلمين فان فعل العبد لما كان مخلوقا كان خلقا وفعلا لله تعالى فيكون
فعلا لله تعالى وللعبد فيكون فعلا لفاعلين فيدعي المعتزلة ان هذا محال وتصيرونه بكلام
واحد انه لا يكون كلاما لمتكلمين وتنكرا ان يكون ذلك وكذا هذا احابهم من سلم منكم
ان للعبد فعلا وهو عبد الله بن سعيد القطان وابو العباس القلانسي فقال ان الفعل اسم
عام لكل ما هو مقدور ومفعول وقد ثبت ان فعلنا مقدور لله تعالى ومخلوقه فكان خلقه وفعله
والكلام اسم لفعل خاص وهو المعنى المنافي للسكوت والافة وهو ينافي سكوت المحل الذي
قام به وافته ويستحيل قيامه بمحلين لينفي السكوت والافة عن محلين فلم يكن كلاما لمحلين فاما
الفعل فهو اسم لما يقع بالقدرة وهو مقدور الله تعالى ومقدور العبد فكان فعلا لهما حتى ان
الكلام لما كان يقع بقدرة الله تعالى خلقا وبقدرة العبد كسبا فكان ايضا فعلا لفاعلين اما لم يكن
كلاما لمتكلمين لما مر فكذا الضرب عندنا لا يكون مضروبا لانه اسم لنوع فعل وهو الايلام والمضروب
اسم للمتالم والضرب لا يقبل الالم فلم يكن مضروبا فاما الضرب فانه يقبل التخليق فكان مخلوقا
مفعولا وكان من حيث انه فعل للعبد مفعولا لله تعالى فاما من حيث انه ضرب لم يكن مضروبا
لما مر والله الموفق

ثم لحق ثمانية عشر

ثم بين انما ندعي احالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعله واحالة كون المفعول فعلا لمن هو مفعوله وننكر
اتحاد الفعل والمفعول وفيما الزمت الامر بخلافه فان فعل العبد عندنا كان مفعولا لله تعالى لا
للعبد وكان هو فعلا للعبد لا لله تعالى فمن كان هو فعلا له لم يكن مفعولا له ومن كان مفعولا له
لم يكن فعلا له ونحن لا ننكر هذا انما ننكر ذاك وبيان ذلك واشباهه يتوقف الله تعالى ثم قال هذا
القايل ان كان الفعل والمفعول على قياس الضرب والمضروب فمعقول انه لا يتصور وجود
الضرب مع عدم المضروب فوجب ان لا يتصور وجود خلق لا مخلوق فنقول له في الجواب
وبالله التوفيق ثم نفصل من يقول لكان لم يكن الخلق والمخلوق على قياس الضرب والمضروب يستحيل
ان يكون خلق مع عدم المخلوق وان كان لا يجوز ضرب مع عدم المضروب واي اصل انا ندعي
وجوب المغايرة بين ما هو فعل الذات وبين ما هو مفعول له لذاته ونستدل بالشاهد وانهم لذات
يقولون في صفاته فعل بلا مفعول ويستدلون بالشاهد ويدعي كل واحد بطلان قول صاحبه
لادعاءه في الغايب ما هو خلاف الشاهد ثم لا شك ان التسوية بين الشاهد والغايب واجبة
عند وجوب التسوية كما ان التفرقة بينهما واجبة عند وجوب التفرقة فانا جميعا سوينا بين
العالم الشاهد وبين العالم الغايب في ثبوت العلم وكذا في ساير الصفات وفرقنا بين المريد لما
هو سفه وقبيح كشتم نبيه وغير ذلك في الشاهد والغايب لوجوب التفرقة ثم هاهنا
نحن سوينا في الفعل والمفعول بين الشاهد والغايب وقلنا بوجوب مغايرتهما في الشاهد
والغايب جميعا لقيام دليل التسوية وهو ما مر ان الفعل موثر والمفعول ماثر فيجب تغايرهما
اشد لا لا القدرة والمقدور وهذا المعنى في الغايب موجود ولهذا سوى بين الشاهد والغايب
في وجوب المغايرة بين القدرة والمقدور وانهم يسوون التفرقة هاهنا بين الشاهد والغايب
~~في وجوب المغايرة~~ يستدلون بان الفعل وان كان غير المفعول في الشاهد ففي الغايب يستحيل
ان يكون الفعل هو المفعول وان قام دليل التسوية وفرقوا في هذا بين الشاهد والغايب
وقلنا بجواز الخلق ولا مخلوق وامتناع الضرب ولا مضروب لان الدليل يوجب التفرقة
وذلك ان الفعل صرف الممكن من الامكان الى الوجوب فان من الممكن ان يكون زيد في الدار
ومن الممكن ان لا يكون فاذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكنا اذ الممكن هو ان لا
يكون ما بيا(؟) في الحال واذا فرض وجوده لم يلزم منه محال فاذا دخل بعد صار هذا الكون الذي
كان في حد الامكان اي التصور والجواز الى الوجوب اي التحقق والوجود وكذا في هذا كل
ما هو فعل ثم من شرط حصول

انصراف الممكن من الامكان الى الوجوب في الجملة لكون هو صرفا لا مقارنته اياه الا ان الفعل في
الشاهد عرض فلو لم يحصل انصراف الممكن عن الامكان الى الوجوب لما يتصور حصوله بعده
لان الفعل لما وجد ينعدم في الثاني والمعدوم لا يتصور منه التاثير في المباشر فكان الضرب الحاصل من
زيد الواقع على عمرو فعلا لانه يصرف الالم الممكن في عمرو من الامكان الى الوجوب وكان ضربا
لكونه صرفا لممكن مخصوص وهو الالم فلو وجد الضرب من زيد وعمرو منعدم لا يتصور بقا
الضرب الى وقت وجود عمرو ليحصل به الالم في عمرو لاستحالة بقائه لكونه عرضا فيعدم المحال
ثم يوجد عمرو ولا ضرب فلا يحصل به الالم فلم يتصور وجود الضرب ولا مضروب فاما الفعل
في الغائب فواجب الدوام لكونه ازليا كسائر الصفات فيبقى الى وقت وجود المفعول
فيحصل به صرف هذا الممكن من الامكان الى الوجوب فكان فعلا من الازل ونظير هذا
في الحكميات الشرعية انما كان فعلا بنزهق بسببه الروح عن بدن الحيوان فاذا وجد الرمي
من انسان ثم مرض المرمي واصاب المرمي اليه وجرحه ثم تراخى الالم ثم انزهقت روحه
بسبب ذلك يظهر عند انزهاق روحه ان ذلك الرمي من حين وجد كان قتلا وان لم يوجد
المحال اثره في المحل فوجد القتل ولا مقتول ولهذا يظهر تعلق احكام القتل بذلك الفعل
حتى ان الفعل لو كان خطا يكفر كفارة القتل جاز وان كان المرمي اليه بعد حيا وكذلك هذا
وفي فعل الشاهد لا يتصور حصول اثره المختص بعد انعدامه ففرقنا بين الشاهد والغائب
لقيام دليل التفرقة وبهذا فرقنا نحن والاشعرية من وجود الامر ولا مامور بين الشاهد
والغائب وجوزنا ذلك في الغائب وقلنا باحالته في الشاهد بعين هذا الفرق وقد ذكرت
الاشعرية هذا الفرق هناك ونسيت هنا وحاصل هذا كله انا سوينا في الفعل و
المفعول في اثبات القول بتغايرهما بين الشاهد والغائب لقيام دليل التسوية وفرقنا
فيهما في حق جواز انفكاك احدهما عن الاخر بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة
وانما الاشعرية قلبت القضية فسوت في ذلك بين الشاهد والغائب عند قيام دليل
التفرقة وفرقت بينهما عند قيام دليل التسوية وهذا قلب المعقول وخروج عن قضية
الدليل والله الموفق اذا سلمت هذه الطريقة وصح الاستدلال بالضرب والمضروب
والقتل والمقتول وسائر الافعال المتعدية الاسولة بحمد الله ومنه والذي يحقق ما ذكرنا
ويوجب بطلان مذهب الخصوم ان العالم كان معدوما وكذا كل جزء من اجزائه على التعيين

وكان يجوز عدم الوجود

وكان يجوز عليه الوجود فكان العدم متحققا والوجود ممكنا فلو جاز اختصاصه بالوجود الممكن عن
العدم المتحقق من غير تخصيص له بذلك من ذاته بل بما هو عين ذاته لجاز اختصاص ما كان
من غير تخصيص من ذاته متحققا بالامتناع الممكن العالم من غير مخصص من ذاته بل هو عين ذاته ولجاز
في كل ممتنع امتزاج معتبر واحتمع وكل متحرك سكون وساكن حركة وكذا في جميع الاعراض ويودي
الى القول بصحة مذاهب السوفسطائية ونفاة الاعراض من الدهرية وغيرهم ولا يقال انه اختص
لانه حينئذ لا يكون الاعراض غير ذات الجوهر
بالوجود بعد العدم لمعنى هو غيره وهو قدرة الباري جل وعلا لان القدرة تقتضي كون ما
يدخل تحتها مقدورا اما انها لا تقتضي كونه موجودا ولو اقتضى كونه موجودا لكان ايجادا
اذ الايجاد ما يوجب الوجود كما ان الاجلاس ما يوجب الجلوس وليس المقدور موجودا
لا محالة ولهذا يوصف المعدوم بانه مقدور زيد لكن هذا باطل ولان الوجود لو حصل
بالقدرة لم يكن بنا حاجة الى القول بالخلق والايجاد وكان الله تعالى قادرا على العالم
لا خالقا له ولا موجدا او بظهور بطلان هذا القول ظهر بطلان هذا السؤال والله الموفق
ثم جهالة من يعلق الوجود بالقدرة دون الايجاد اخش من جهالة الكرامية حيث يثبتون
اسم الخالق بالقدرة دون صفة الخلق لان ذلك من باب العبارات وقد يوجد مثل ذلك
في الشاهد وان كان مجازا فجهالتهم انهم ظنوا المجاز حقيقة وهؤلاء علقوا بحقيقة القدرة
ما لا يصلح حكما لها فصاروا كمن علق الوجود بالعلم او السمع او البصر وذلك محال وكذا
هذا وجعلوا الايجاد والتكوين عبارتين فارغتين عن المعنى فاذن ها انا جهالتان جهالتهما
في الحقيقة وتلك جهالة واحدة في مجال العبارات وبالله التوفيق واذا ثبت بما سبق من
الدلائل المغايرة بين التكوين والمكون فحق علينا ان نصرف العناية الى حل ما اوردوا من الشبهات
فنقول وبالله التوفيق قولهم ان الفعل يتعدى الى المفعول واذا ثبت انه لا بد ان يتعدى
الى مفعول فلو وجد الفعل في الازل لكان لا يخلو اما ان كان ما يتعدى اليه موجودا
في الازل او كان معدوما فان كان موجودا فهو القول بقدم العالم وان كان معدوما
يمتنع ان يكون المعدوم مفعولا الجواب عنه ان نقول عن هذا الكلام اعتراف منه ان الفعل
غير المفعول لانه زعم ان الفعل يتعدى الى المفعول والشيء يتعدى الى غيره لا الى نفسه اذ
تعدي الشيء الى نفسه محال فاذن هذا الكلام حجة عليهم ثم نقول الفعل يتعدى الى المفعول
في الجملة فاما ان يتعدى اليه في الاحوال اجمع فهذا ليس بشرط الا ترى ان الامر يتعدى الى المامور
فاتمم

مطلب تشبيهات المورخين ... وحكموا باسمها ... اشتهرا

ثم كان امر الله تعالى للعالم بالوجود وهو خطاب كن موجودا في الازل وكان امره الذي هو امر الخطاب موجودا في الازل ولا مامور ولا وجوب فكذلك هذا وهذا لانه ما كان امرا بالوجود ليوجد في القدم بل ليوجد كل موجود في وقت وجوده وما كان امرا يجب على المعدوم في القدم اي تكوين بل يجب على المكلفين وقت وجودهم وبلوغهم مبلغ توجه الخطاب فكذلك التكوين في الازل لما كان لكون المكوّن في الازل بل لكون وقت وجوده وكذلك ما كانت ارادته لكون مراده في الازل بل لكون كل مراد له وقت وجوده ثم نقول لهم الله تعالى هل كان قادرا على العالم حالة عدمه ولا بد من بلى فيكون موجدا وما فقد من الوجود قلنا وبعد وجوده هل هو قادر على عدمه فلا بد من بلى قلنا تلك القدرة كانت في الازل قدرة على عدم العالم فان قالوا نعم فقد جعلوا قدرته على عدم المعدوم وهو محال وان قالوا هو قدرة على عدم الموجود قلنا وهل كان العالم في الازل موجودا فان قالوا نعم فقد وقعوا فيما نسبوا خصومهم اليه وان قالوا لا قلنا وكيف تكون في الازل قدرة على عدم الموجود ولا موجود فلا بد من ان تقول كانت القدرة في الازل قدرة على عدم الموجود وقت وجوده فكذلك ههنا لنا في الفعل والله الموفق وما قال ان عندهم لا القديم ان المخلوق واقع بالخلق فيلزمهم ان يكون الخلق بمعنى القدرة فيلزم ان يكون له قدرتان ولان قدرة الباري جل وعلا اذا كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والايجاد ولا تحوّل اثبات صفة لله تعالى لا فائدة فيها تعالى في جوابه انك رجل تهذي ابدا بما يعود ضرره عليك دون خصمك ولا تدري كذلك جهلك بالحقائق اما قولك ان المخلوق لو كان واقعا بالخلق فيكون الخلق قدرة قلنا والوقوع متى يكون بالقدرة الوقوع بالايقاع يكون والوجود يكون بالايجاد والقدرة ليكون الفاعل في فعله مختارا غير مضطر والارادة ليخرج المفعول على التوالي والنظام والعلم ليخرج على الاحكام ثم ان هذا الكلام هو سخنة عينك والمجيب لك في جميع سعيك فان وقوع الا لو كان بالقدرة والقدرة ازلية شيء على زعمك ان يكون العالم ازليا لكون ما يتعلق وقوعه به ازليا فتقع في جميع ما عِبْتَ به خصمك وكلامك الثاني ان قدرة الباري جل وعلا اذا كانت شاملة لجميع المقدورات استغنى عن الخلق والايجاد ولا تحوّل اثبات صفة لا فائدة فيها باطل ايضا لان المعدوم لا يوجد بالقدرة على الايجاد دون الايجاد فان العالم في حال عدمه كان مقدور الايجاد ولا وجود لما ان الايجاد لم يكن ليوجد في الحال بل ليوجد عند ما علم الله تعالى وجوده واراد وجوده فلم يبق لنا الغنية عن الايجاد والخلق ثم هذا عليك فان الوقوع لما كان بالقدرة

وهو يقدر على ذلك بقدرة حادثة ام بقدرة ازلية ولا بد من القول بقدرة ازلية فلما ... (marginal note, partly illegible)

اي الموجد مجازا

وقعت في الخوف ... (marginal note, partly illegible)

113

ومن استغنى عن الخلق والايجاد فلما اخل به حال العالم موجدا وتخيل العالم مخلوقا موجدا واي فائدة في ذلك واي معنى تحت لفظ الخلق والايجاد والموجد والمخلوق وفيه ما مر ايضا من وجوب قدم الموجودات لما كان وجودها متعلقا بالقدرة وعنده قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم ثم نقول لما كان الوجود متعلقا بالقدرة لا يعرف اي فائدة في خطاب كن ولاي معنى قال صاحبكم الاشعري رحمه الله اصحابكم ان الله تعالى خلق المخلوقات بخطاب كن فاي عذر لك في ذلك فهو عذرك في الخلق والايجاد ثم يبنى على قود كلامكم ان يكون لخطاب كن قدرة فيكون له تعالى قدرتان وما قال ان الخلق لو كان غير المخلوق اما ان يكون قائما بمحل او لا في محل او بذات الباري جل وعلا ولو كان قائما بذات الباري جل وعلا لا يخلو اما ان يكون محدثا او ازليا والاقسام كلها باطلة عندنا على ما مر الا ما قال انه قائم بذات الباري جل وعلا وانه ازلي فما قال في ابطاله ان الاختراع ان حصل اي ابطال ان التكوين قائم بذات الله تعالى وانه ازلي
بهوية معنى القدرة هذا ظاهر كيف يقال انحصر الاختراع بالخلق القائم بذات الله تعالى والاختراع هو الخلق على ما ان الخلق والاختراع والايجاد والتكوين بطا ... من الاسامي المترادفة
هو الخطاب ... دفنه
بل كان ينبغي ان يقول ان حصل به الوجود بهوية معنى القدرة وقد سنا فساده لان الوجود يكون بالايجاد لا بالقدرة وما قال بعد مراعاة غرائب هذه الاقسام يزعم ان بطلان هذه الاقسام ظهر ان الخلق ليس بمعنى زائد على المخلوق قلنا وما انحصر الى اقسام وظهر بطلان الاقسام سوى واحد منها انما يتعين ذلك الواحد في حد الامكان فاما اذا كان هو ساوي غيره في الامتناع
يعني لو كان الخلق غير المخلوق والخلوق غير هذه الاقسام التي ذكرها وهذه الاقسام كلها باطلة فيكون القول بالخلق غير المخلوق باطلا
فلم قلت انه يتعين واي فرق بينك وبين غيرك من الخصوم ان لو قال لما ظهر بطلان الاقسام كلها تعين ان التكوين معنى وراء المكون وهو قائم لا في مكان كما قالت جماعة منكم او قال هو حادث قائم بذات الباري جل وعلا كما قالت الكرامية وذلك كله باطل فكذلك قولك باطل وحد لا بل امتناع
~~كون التكوين راجعا الى المكون وهو قائم لا في محل كما قالت جماعة منكم او قال هو حادث قائم بذات الباري~~
~~جل وعلا كما قالت الكرامية وذلك كله باطل فكذلك قولك باطل وحد لا بل~~ امتناع كون التكوين راجعا الى المكون قد مرت على الاستقصاء ثم نقول لم يبق لك دليل بطلان كون التكوين ازليا قائما بذات الباري جل وعلا لما مر من الجواب عن شبهاتك وتبين ايضا انه سبحانه تعالى هو اذا اسهبنا الى اثبات قدم التكوين ولله الموفق هذا كله ابطال كلام هذا الذي جعل قولنا بطلا قولا ابن قلين حكيت شبهه بلفظه ثم رددت ذلك كله على ما مر لئلا يظن ظان عند حكاية ذلك بغير عبارته اني قصرت في بيان كلامه لتعذر ابطال ذلك والحمد لله محق الحق ومبطل الباطل واما ما قاله غيره من الاشعرية

والله اعلم بالحق

ان الكفر فعل العبد وهو مفعوله يدل ذلك على جواز كون الفعل مفعولا والجواب عنه ان هذا
غير مسلم بل الكفر فعله لا مفعوله لانه هو مفعول الله تعالى وما ادعى من الايمان بالتيس
مفعول للعبد ليس بفعل له باطل وخصومه لا يوافقونه في ذلك وقد اقمنا الدلايل على جواز
كون الفعل غير المفعول والله الموفق واذا ثبت ان التكوين غير المكون فبعد ذلك نصرف العناية
الى اثبات قدم التكوين ويدخل في ذلك جميع فرق الضلال على ما سلف اول المسئلة وسنبينهم
ما مر انها مقالة مقالة محدثة على ما قررنا والثاني ان القول بعدم التكوين يوجب القول
بعدم المكونات فيقول وبالله التوفيق اذا ثبت ان التكوين غير المكون لما ذكرنا من
الدلايل فيقول بعد ذلك انه لا يخلو اما ان كان ازليا كما قلنا واما ان كان محدثا
ولا وجه لكونه محدثا لانه ينقسم الى اقسام ثلاثة ثم ينقسم كل قسم الى قسمين وكلها ممتنعة
فيكون القول به ممتنعا اذ لا بد عند القول بحدوثه من اثباته على احد هذه الاقسام
الثلاثة ثم على احد القسمين فيكون ذلك اثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل وبيان
تلك الاقسام الاولية انه اما ان حدث في محل سوى ذات الله تعالى او حدث لا في محل
او حدث في ذات الله تعالى وكل قسم ينقسم الى قسمين اما ان حدث بنفسه او باحداث الله تعالى
ولا وجه الى القول بانه حدث باحداث الله تعالى لان الكلام في التكوين الثاني كهو في الاول
فيودي الى ان احداث التكوين الثاني بتكوين ثالث والثالث برابع الى ما لا يتناهى كما هو مذهب
معمر وهو باطل اذ القول بتعلق حدوث العالم بما لا يتناهى من الاسباب يمنع من حدوثه
ووجوده وهو موجود بالحس محدث بالدليل الضروري فكان ذلك دليلا على بطلان هذه
المقالة وهو مثل قول الدهرية لا حادث الا وقبله حادث وقد بينا فساد ذلك والقول
بصحة هذا قول بقدم العالم والقول بعدمه يوجب بطلان التكوين فاذن هذا القول
يوجب صحته بطلانه ولا وجه الى القول بحدوثه لا باحداث احد لانه لو جاز هذا
التكوين لجاز في كل العالم وقد مر ابطال ذلك في مسلة اثبات الصانع وليس يستقيم قول الكرامية
انه يحدث بالقدرة اذ من مذهبهم ان التكوين يحدث في ذات الله تعالى بقدرته لا
باحداث ويكون به يحدث جميع العالم بتكوين الله تعالى العالم بذاته لان هذا فاسد من وجوه
احدها انه لو كان بالقدرة لكانت القدرة تكوينا اذ التكوين ليس الا ما يكون به المكون
وكذا الايجاد ليس الا ما يوجد به الحادث فاذا كان هذا في الحقيقة قولا بقدم الايجاد
لان القدرة عندهم

ازلية ولم تحدث

116 ان لمه ولان حدوث الفعل لو جاز بمجرد القدرة من غير الايجاد والتكوين لجاز ذلك في جميع
العالم فيكون العالم حادثا من غير محدث موجودا بالقدرة فيبطل القول بوجود التكوين
ويبطل القول بحدوثه بالقدرة فكان هذا ايضا ولا يوجب صحته بطلانه وما كان هذا سبيله
من الاقاويل فهو باطل ولان عندهم حدوث التكوين بالقدرة وحدوث جميع العالم بالتكوين فيسمون
التكوين حادثا لا محدثا لانه ما حدث بالاحداث ليكون محدثا ويسمون العالم محدثا لان حدوثه
كان بالاحداث ويقولون المحدث ما وقع عليه الاحداث فاما حادث لم يقع عليه الاحداث
فهو ليس بمحدث وكذا يسمون كلام الله تعالى حادثا لا محدثا ومخلوقا فكان التكوين هو مقدور الله تعالى
لا غير وهو حادث في ذاته والعالم ليس بمقدور الله تعالى فلم يكن لله تعالى قدرة الا على ما في
ذاته فاما على ما وراء ذلك فلا قدرة له عليه وهذا فاسد من وجوه لما فيه من ازالة قدرة الله تعالى
عن العالم واقتصار قدرته على ما في ذاته والقول بهما يوجب مسارعة العقلاء اجمع الى
اكفارهم ولان القول به اكذاب لقوله تعالى وهو على كل شيء قدير وعندهم لا يقدر على شيء الا
على ما يحدث في ذاته ولان من اجزاء العالم ما هو مقدور غير الله تعالى وهو افعال الحيوانات
اجمع فلو لم تكن مقدورة له مع جواز كونها مقدورة لغيره للزمه العجز اذ زوال القدرة عما هو
في نفسه مقدور لن يكون الا عن عجز وقد بينا ذلك فيما تقدم وصار كل ما دث وتدخ
مما له فعل اختياري فائدا على ما قصرت عنه قدرة الله تعالى وبطلان هذا لا يخفى فاذا بطل
هذان القسمان وكل قسم من الاقسام الثلاثة ينقسم الى احد هذين القسمين بطل الاقسام كلها
ثم نقول كل قسم من الاقسام الثلاثة فاسد في نفسه ايضا اما حدوثه لا في محل ففاسد من وجوه
احدها ان التكوين الحادث عرض ووجود العرض قائما بنفسه محال كما في سائر الاعراض كالسواد
والبياض والحركة والسكون وغير ذلك من الاعراض وليس يستقيم قول صاحب هذه
المقالة وهو ابن الراوندي ان التكوين ليس بعرض لان العرض ما يعرض الجوهر ويوجد فيه وهذا
لا يعرض الجوهر بل يوجد لا في محل والعرض هو الذي يستحيل قيامه بنفسه لا ما لم يعرض كما انا
نقول له تجويز قيام السواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك لا في محل ولا تسميها اعراضا
لانها لم تعرض الجوهر فان جوز ذلك خرج عن المعقول والتحق باهل العناد وان لم يجوز بطل
شغبه ثم نقول ان استحالة قيام هذه الاعراض بانفسها ما كانت لانها اعراض تعرض الجوهر
بل اعتراضها الجوهر ووجودها فيه لا غير كان لاستحالة قيامها بذواتها فكانت مفتقرة الى
محل

في انفسها لما انها صفات يتجلى بها محالها وتمام نفسها بها حما لا قيام لها بها فلا يتصور وجودها الا على هذا السبيل والله الموفق والوجه الثاني ان التكوين لو كان قائما لا في محل لم يكن به تعالى

به اختصاص فلم يكن هو به مكونا كما لا يكون لذات في الشاهد اسود بسواد لم يقم به فلم يكن

الله تعالى خالق العالم فلم يكن العالم دالا عليه والقول بهذا تعطيله ونفيه ولو جاز ان يوصف

الله تعالى به وان لم يقم التكوين به لجاز ان يوصف به غير الله تعالى اذ لم يكن للتكوين اختصاص به

فيكون لو حدث اليوم جسم لكان كل واحد من الناس مكونا له خالقا موجدا محدثا ولا يكون

الله تعالى بكونه خالقا له اولى من كل واحد من الناس وفساد هذا لا يخفى ولو وجد سواد لا في محل

لكان كل الاجسام اسود به والقول بهذا كله خروج عن قضايا العقول وبطل هذا القسم واما

حدوثه في محل اخر سوى ذات القديم جل وعلا محال فاسد ايضا لوجوه احدها ما مر ان التكوين

حدث بتكوين ام لا بتكوين الى اخر ما سبق والثاني ان التكوين لو كان قائما بمحل لكان المكون

للعالم من قام به التكوين لا الله تعالى كما في جميع الصفات التي مر ذكرها ان الموصوف بها محالها

لا غيرها وقد مر ذلك غير مرة والثالث ان ذلك المحل الذي قام به التكوين اما ان يكون

قديما واما ان يكون محدثا فان كان قديما اما ان كان موصوفا بصفات الكمال واما ان

لم يكن موصوفا بها فان لم يكن موصوفا بها فلا يكون قديما اذ التعري عن صفات الكمال يوجب

الاتصاف باضدادها وهي كلها امارات الحدث ولو كان موصوفا

بصفات الكمال والتكوين قائم به فهو الخالق للعالم المكون له لا الله لك الحمد وحاصل هذا اما

ذهبنا الله واسم اسم من اثبات صانع قديم للعالم كان التكوين صفة له قائمة به وتعطل جميع

صفاتكم بعد ذلك القول باثبات قديم اخر لا يكون له ... اذ القول بقديمين بالذات

محال على ما بين وكذا جعل من له صفات الكمال وهو موصوف بالتكوين غيره صانعا للعالم

وجعل من لا يكون له صانعا له فلنا المعقول فيكون باطلا وبالله التوفيق وان كان ذلك المحل حادثا

اما ان حدث بتكوين واما ان حدث لا بتكوين فان حدث لا بتكوين فاما ان حدث لا بمعنى

من قبل الباري جل وعلا واما ان حدث لقدرته ولا وجه الى القول بحدوثه لا بمعنى من قبل الباري

جل وعلا لانه لو جاز ذلك فيه لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل الصانع ولا وجه للقول بحدوثه

بالقدرة لا بتكوين لما مر انه لو جاز هذا فيه لجاز في جميع العالم فيبطل التكوين اصلا ويكون العالم

مقدور الله تعالى لا مخلوقه ويكون الله تعالى قادرا على العالم لا خالقا له والقول به كفر لما ان القدرة لا

تقتضي الوجود

بدون الفعل فيكون فيه

ايضا

بدون الفعل فيكون فيه ايضا تعطيل الصانع ولان وجوده لو كان بالقدرة لكانت القدرة الحادثة

في ازليته وكان الاحداث ازليا ولو حدث بتكوين اما ان حدث بتكوين سابق عليه كما هو المحكي عن بشر

بن المعتمر واما ان حدث بتكوين مقارن له كما هو المحكي عن ابي الهذيل فان حدث بتكوين سابق

عليه فاذن لا قيام للتكوين به قبل وجوده اذ قيام تكوين موجود بمكون لم يوجد بعد محال

وقد ابطلنا قيام التكوين بنفسه ولانه لما جاز وجود التكوين ولا مكون بعد زمانا واحدا

جاز ان يمتد الى ازمنة كثيرة اذ لا فرق بين العدم بزمان والعدم بازمنة في ان وجوده ولا مكون جائز واذا

كان كذلك بطل ادعاؤهم ان وجود التكوين يقتضي وجود المكون لا محالة ولا يجوز تخلفه

عنه وتبين ذلك بالتمام من هذا في مسألة الاستطاعة ان شاء الله تعالى ولو كان التكوين مقارنا

له فلم يكن على اصلهم اضافة وجود المكون الى التكوين اولى من اضافة وجود التكوين الى

المكون كما يشنعون علينا في مسألة الاستطاعة مع الفعل فاما ان يترك ابو الهذيل ذلك التشنيع

ويساعدنا فيه واما ان يترك هذا القول والا فهو متناقض ونقول له ايضا لما كان التكوين

قائما بالمكون والمكون اذا هو المكون لنفسه لما مر ان الموصوف بالصفة من قام به لا من لم تقم به

فيكون العالم على هذا خالقا لنفسه وفيه امران احدهما تعطيل الصانع وهو كفر والثاني ايجاد

الشيء نفسه وهو محال على ما مر في باب اثبات الصانع والله الموفق واما حدوث التكوين في ذات الباري

جل وعلا كما ذهب اليه الكرامية فمحال ولا بد من بيان مذهبهم في هذا ليظهر عند الوقوف على تحقيق

حقائقهم بطلان خيالهم بل الاستعانة ببطلان مذهبهم وادحاض شبهتهم فنقول وبالله التوفيق

ان مذهبهم ان كل ما يريد الله تعالى احداثه من العالم يحدث في ذاته احداثه وتكوينه ويحدث

ايضا ارادة حدوثه فيريد بارادة حادثة ويتكلم بكلام حادث في ذاته من جنس الحروف

يحدث بقوله كن كاف ونون ويريدون بذلك حادث ويزعمون ان الحوادث التي تحدث

في ذات الله اضعاف المحدثات من الاجسام والاعراض اذ لا يحدث شيء من اجزاء العالم

الا بقوله كن وارادته لحدوثه وهما حادثان في ذاته ولا يعدم شيء من اجزاء العالم

الا بقوله له كن او افن معدوما وارادته لعدمه وهما حادثان في ذاته فكانت الحوادث اوكن

في ذاته اضعاف محدثات العالم وكذلك قالوا بحدوث مماسة في ذاته عند مماسته لما

يماس من الاجسام وكذا عند رؤيته شيئا او سماعه صوتا تحدث فيه تسمع وتبصر بعدد المبصرات

والمرئيات ويسمونه سمعا في الازل لا بسمع قائم بذاته بل يسمونه سميعا بمعنى انه قدرته

على التسمع وكذا

سمعه بصرا بصيرته لا يبصره ثم يبصره وسمعه محدثان وكذا كان في الازل متكلما قايلا
لا بقوله وكلامه بل بقايليته ومتكلميته وصار ورائه على القول في الكلام فاما الكلام فهو
محدث عند تكلمه وكذا كان في الازل خالقا بالخالقية ورازقا بالرازقية وهما القدرة على
الرزق والخلق فاما الخلق والرزق فهما محدثان في ذاته هذا هو مذهب جمهورهم
وهولاء يقولون انه عالم بعلمه وقادر بقدرته وحي بحيوته ولا يقولون هو عالم
بعالميته وقادر بقادريته وحي بحييته لما ان العالمية والقادرية والحيية قدرة على
العلم والقدرة والحيوة وهذه الصفات لا تدخل تحت القدرة فلا يتصور عالمية ولا قادرية
ولا حيية ومنهم من قال الخالقية معنى مخصوص به يكون الخالق خالقا وهي غير القدرة
يقولون انه عالم بعالميته وقادر بقادريته وحي بحييته وهي المعاني غير العلم والقدرة
والحيوة فيجعلونه عالما قادرا حيا بما ليس بعلم ولا قدرة ولا حيوة ولا يجعلونه عالما
قادرا حيا بالعلم والقدرة والحيوة وهذا غاية الغباوة والضلالة ثم بينهم اختلاف في جواز
عدم ما حدث في ذاته من المعاني منهم من جوز ذلك وهذا هو القول بالتغير ومنهم من لم
يجوز ذلك وهو القول باستحالة العدم على الحوادث وكلا القولين طريق وللمتكلمين كلام كثير
عليهم في ابطال كونه خالقا بالخالقية ومريدا بالمريدية وغير ذلك اعرضنا عن ذلك مخافة
التطويل واشتغلنا بابطال كون التكوين حادثا في ذاته وكونه محلا للحوادث فنقول وبالله
التوفيق انا قد بينا فيما سبق ان ما كان متعريا عن الحوادث يستحيل اعتوار الحوادث عليه
لانه ان كان متعريا لذاته يستحيل بطلان التعري والذات باقية ويستحيل حدوث الحوادث
مع وجود التعري لما في الاتصاف بالتعري عن الحوادث وبقيام الحوادث به من المنافاة
ولو كان متعريا لمعنى ان لم ينعدم ذلك المعنى تعذر اجتماع الوصفين ايضا وان انعدم
علم انه لم يكن قديما لاستحالة العدم على القديم واذا لم يكن قديما والذات لا تخلو عنه وعن هذه
الحوادث فلم يخل عن جنس الحوادث وهذا هو امارة الحدث وبهذا عرفنا حدث
العالم وبطلان قول اصحاب الهيولي ولو جاز هذا في الصانع مع قدمه لجاز في الهيولي
وفي جميع اجسام العالم والقول بقدم العالم طريقا كان موجبا او بانيا وفي دليل البطلان
كان فيه طول لا تحقيقه ان المعنى الحادث في ذاته اما ان يكون جايز العدم او يكون
ممتنع العدم فان كان جايز العدم ادى ذلك الى القول بتعاقب الحوادث عليه وهو من
امارات الحدث

وان كان ممتنع العدم

116 وان كان ممتنع العدم فهو اولى لانه اذا كان ممتنع العدم كان واجب الوجود وما كان واجب
الوجود فهو اولى على ما مر قبل هذا وفيه صحة قولنا وهنا نقضه قوله حيث جعل واجب الوجود
حادثا ولان استحالة قيام الحادث في الازل اما ان كان لذاته وذاته موجود واما
ان كان لمعنى والعدم على ذلك المعنى ممتنع فاستحال الان ايضا قيام الحوادث والله الموفق
وظهر بهذا بطلان حدوث التكوين في ذاته تعالى وخرج من هذا ان الاقسام التي يستقيم ايرادها
التكوين لو كان حادثا كلها ممتنعة فامتنع القول بحدوثه لما مر ان في اثبات حدوثه اثبات
امر ممتنع واثبات الممتنع محال واذا بطلت هذه الوجوه تعين القول بقدمه فان قيل انما تعين
بعض الوجوه عند ثبوت امتناع ما وراه ان لو ثبت ان هذا الوجه ممكن فاما عند ثبوت
امتناعه فلا تعين لمساواته سائر الوجوه الممتنعة اياه فلم قلتم ان القول بقدم التكوين ممكن وليس
بممتنع بل هو ممتنع لما مر انه قول مستحدث لا مأثور في السلف ولان الخلق لو كان صفة له ازلية
لصح ان يقال خلق في الازل كما يصح ان يقال علم وقدر ولانه لو كان في الازل موجودا
لكان العالم مكونا مخلوقا لان سبيل الخلق ان يتعلق بالمخلوق وسبيل التكوين ان يتعلق بالمكون
كما ان العلم لما كان يتعلق بالمعلوم وكذا القدرة بالمقدور ومما كان ازليا صح المعلوم والمقدور
في الازل ولو كان العالم مكونا مخلوقا في الازل لثبت القول بقدم العالم لان المكون المخلوق لن
يكون الا الموجود فاما المعدوم فلا يكون مكونا ولا مخلوقا بخلاف المقدور والمعلوم فان المعدوم
يوصف بذلك فعلى هذا كان القول بقدم التكوين قولا بقدم العالم الذي ثبت حدوثه بالدلائل
الضرورية ولان القول بوجود التكوين ولا مكون اثبات العجز وهو محال على الله تعالى
فيجاب عن هذا الكلام بان نقول نعم الامر كما زعمتم ان تعين وجه من الوجوه لا يمكن عند
امتناع غيره من الوجوه الا بعد اثبات امكانه والخصم حيث طالبنا باثبات الامكان
ونحن لا نرضى بذلك بل نزيد عليه ونقول ان القول بقدمه واجب وذلك لان الله تعالى
اي لا نرضى بدعوى الامكان في اثبات احد الوجوه من غير اقامة الدليل
تمدح بقوله هو الله الخالق البارئ المصور كما تمدح بقوله هو الله الذي لا اله الا هو الملك
القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار ثم زوال ما به التمدح يوجب نقصا ولا شك
ان الذات عند استحقاق المدح يكون اكمل منه عند انعدام استحقاقه والنقص من امارات
الحدث ولهذا لا يجوز عليه شيء من صفات النقص اذ النقص من حيث الذات كما هو دليل
الحدث فكذا النقص من حيث الصفات اذ ذاته تعالى كما لا يتصف بنقص
من حيث الذات

لا ينفي نقصه من حيث الصفات وكما ان نقصه من حيث الذات يثبت باثبات غيره
فيه ليدل على كونه تحت قدرة الغير ويستدل بنقصه على كمال من هو قادر عليه فكذلك
في النقص الثابت من حيث الصفات فمن لم يجعله خالقا بارئا مصورا في الازل فقد ادعى
ان الله تعالى في الازل كان انقص منه الآن والنقص من امارات الحدث واذن اثبت
في القدم دليل الحدوث في الله جل ربنا عز ذكره وتعالى وكان الله تعالى على زعم هذا القائل
في الازل محدثا وكون الازلي محدثا محال وكون ذات واحد محدثا قديما ممتنع ولانه
لو صار خالقا لخلق حادث لصار بوجود المخلوقات ممدوحا فحصل له التمدح بغيره
لا بنفسه وكان محتاجا الى وجود ذلك الغير ليدفع به نقصه اذ الحاجة ليست الا النقص بين نفع
بالمطلوب وتحريه ولانه لو كان كذلك لصار بفعله جالبا الى نفسه نفعا مكتسبا ما يستفيد
به مدحا ورفعة وكمال درجة وجلالة قدر وهذا كله من امارات الحاجة ودلائل النقص
وسمات الحدث وكل محدث مخلوق لا خالق فاذن كان الخالق عندهم مخلوقا ولانه تعالى
لو لم يكن خالقا ثم صار خالقا وقد مر ان استحقاق الوصف اما ان يكون بصفة قائمة بالذات
او بصفة راجعة الى الذات وصفة الخلق ليست براجعة الى ذاته بل هي وراء ذاته
بالاجماع فلو لم تكن قائمة بالذات لم يكن مستحقا اسم الخالق بها على ما بينا ثم اذا صار
خالقا لصار لقيامه به صفة متغيرا عند صيرورته خالقا اذ الذات لحدوث صفة
فيه لم تكن قائمة به متغيرا عما كان عليه والتغير من امارات الحدث فاذن يصير مخلوقا عند
صيرورته خالقا وصار من يعتقد الخالق عابدا للمخلوق وهذا كله محال والذي يحقق
ان من يجوز عليه الفعل لا يمتنع عنه الفعل الا عن عجز فاما بدون العجز فلا بد من ان
يكون فاعلا فعالا لما والشاهد دليل الغائب فلو كان الفعل عن الباري جل وعلا منتفيا
في الازل للزم عجزه في الازل وهو محال فدلت هذه الدلائل ان كون المكون
قائما بذات الباري جل وعلا في الازل كان واجب الوجود ثم في الدلائل الاستقرائية
اذا امتنعت الاقسام كلها وتعين قسم للوجوب كان هو المتعين للثبوت لاستحالته على
غيره من الاقسام فاذا امتنعت الاقسام كلها فيما نحن فيه وتعين القسم الباقي للوجوب
كان هو الثابت ضرورة ثم نقول لهم لو لم يكن ما ذكرنا من وجوب وجود التكوين
قائما بذات الباري جل وعلا في الازل كان ثبوت الامكان كافيا لتعينه للثبوت ودليل
الامكان قد مر ما ذكرنا

تماسه

قسم للامكان تعين للثبوت ولو اسبوق الاقسام في الامكان وتعين [illegible]

تم النسخة وهي كلها منقوطة
فلسفة

من الشبه وهي كلها مندفعة فاسدة فلا نريد ان نشتغل ببيان بطلانها في نفيها فنقول وبالله التوفيق 119
اما ما زعموا ان هذا قول حادث لا اصل له في السلف ولا قائل به من الائمة فقول ظاهر صدر عن الجهل
بمذاهب السلف وذلك ان ابا جعفر الطحاوي رضي الله عنه وهو ممن لا يخفى درجته وعلو رتبته
في معرفة اقاويل سلف الامة على العموم ومعرفة اقاويل اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم على الخصوص
قال في كتابه المسمى بالعقائد الذي افتتحه فقال هذا ذكر مذهب فقهاء الملة ابي حنيفة النعمان
بن ثابت وابي يوسف يعقوب بن ابراهيم وابي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنهم
ثم شرع في بيان اقاويلهم الى ان قال وما زال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزدد بكونهم شيئا
لم يكن قبلهم من صفته ثم قال له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق واراد بقوله
قبل خلقه اي قبل مخلوقاته الا ترى انه قال ولم يزدد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه ولانه لو اراد به صفة
الخلق لم يقل ولم يزدد وفي هذا ايضا اشارة الى الدليل في المسألة وهو ما بينا انه لا يجوز ان
يستفيد بالمخلوق صفة مدح فاذن قولا كان ابو حنيفة رحمه الله وكبار اصحابه قائلين به
مع تبحرهم في انواع العلوم وتقدم زمانهم تحقق ان لا ينسب الى الحدوث بعد الاربع
مائة من سني الهجرة وجهالة من نسبه الى ذلك ظاهرة ثم ان ائمة اصحاب ابي حنيفة رحمه الله
السالكين طريقته في الفروع والاصول الناكبين عن الاعتزال في جميع ديار ما وراء النهر
وخراسان من مرو وبلخ وغيرهما كلهم في تقدم الزمان كانوا على هذا المذهب وائمتنا باسمرقند
الجامعون بين علم الاصول والفروع الذابون عن حريم الدين المناضلون عنه الذين طهر
الله تعالى بسبب غزارة علومهم وتبحرهم في علم الكلام وصلابتهم في الدين وتشددهم على اهل
البدع والضلال هذه الديار عن اوضار اهل الزيغ والبدع كانوا على هذا الرأي من
لدن ايام الشيخ ابي بكر احمد بن اسحق بن صبيح الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني
تلميذ محمد بن الحسن رحمه الله وكان في انواع العلوم على الخصوص والعموم في الذروة العالية
والرتبة السامية ومن رأى تصانيفه ككتاب الفرق والتمييز وكتاب التوبة وغيرهما
يعرف جلالة قدره الى زماننا هذا ومن كان صاحب تلميذ محمد بن الحسن رحمه الله كيف يكون
ناشيا بعد الاربعمائة ثم تلميذه الشيخ ابو نصر احمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن
جابر بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الانصاري رحمه الله سيد الخزرج
كان على هذا الرأي وهو الذي استشهد في ديار الترك في ايام نصر بن احمد الكبير اذ كان
يداوم على جهاد اعداء الله الكفرة وكان

وكان من شيوخ اهل زمانه واربطهم جاشا واشدهم شكيمة وكان في العلم بحرا لا يدرك قعره اماما في
الفروع والاصول لا يدانيه غيره ومن نظر في كتابه المصنف في مسئلة الصفات وما اتى به فيه من الدلائل
على صحة قول اهل الحق وبطلان قول المعتزلة والنجارية لعرف تبحره في ذلك وحكي عن الشيخ
ابي القاسم الحكيم السمرقندي انه قال ما اتى الفقيه ابا نصر العياضي احد من اهل البدع والاهوا واولي
الجدال والمراء في الدين باية من القران يحتج بها على مذهبه الا تلقاه بتفسيرها بما يفحمه ويقطعه
حتى ان رياسة العلما والدرس كانا اليه وهو ابن عشرين سنة وحكي انه لما استشهد
خلف اربعين رجلا من اصحابه كانوا من اقران الشيخ ابي منصور رحمة الله عليهم والشيخ الحكيم ابي القاسم
ثم ابناه الامامان ابو احمد وابو بكر رحمهما الله ممن لا يبلغ الوصف وان اطنب فيه غاية فضلهما
وكنه قدرهما وقد قال الشيخ ابو حفص العجلي البخاري حافد الشيخ ابي حفص الكبير رحمه الله وهو كان
صدر فقهاء ما وراء النهر وخراسان ان الدليل على صحة مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ان ابا احمد العياضي
مذهبه وهو ما كان ليعتقد مذهبا باطلا وروى عن الشيخ ابي القاسم الحكيم رحمه الله انه قال
ما خرجت خراسان ولا ما وراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه ابي احمد العياضي رحمه الله علما
وفقها ولسانا ويدا وبيانا ونزاهة وعفة وتقى فقيل له يرحمك الله فمن كان يضاهيه
قبل هذه المائة السنة فجعل يذكر طبقات العلما والفقها والبلغا والفصحا بها الى
يومه فلم يجد فيهم من يقرن به فيماثله او يقاربه فيعادله وكذلك اخوه
ابو بكر كان بديا في انواع العلوم واسباب الشرف والفضل وهو الذي وصى
اهل سمرقند عند انقضا اجله ان يتمسكوا بمذاهب السنة والجماعة ويتجانبوا الاهوا
والبدع خصوصا الاعتزال وجمع المسائل العشر التي هي اصول المسائل الخلافية بيننا
وبين المعتزلة وهي المعروفة بالمسائل العشر العياضية وقبل هذه الطبقة كان القاضي ابو
عبد الله محمد بن اسلم بن مسلمة بن عبد الله بن المغيرة بن عمرو بن عوف بن حاضر الازدي
على هذا الراي وكان على قضا سمرقند ايام نصر احمد الكبير وهو الامير نصر بن احمد بن
اسد بن سامان ثم انه توفي يوم الاثنين لثمان عشرة مضت من شهر ربيع الاخر من شهور
سنة ثمان وستين ومائتين وصير الامير نصر بن احمد ابنه اسمعيل على المظالم
مكان ابيه يوم الاربعا بعد وفاة ابيه بعشرة ايام ومن هذه الطبقة بسمرقند ابو بكر
محمد بن اليمان السمرقندي صاحب كتاب معالم الدين وكتاب الاعتصام وغيرهما من الكتب
في الكلام

118 وله كتاب في الرد على الكرامية من راه عرف تبحره في الكلام وجلالة قدره في العلم با
صول الدين وظني انه اول من رد مذاهب الكرامية اذ كانت نبغت في زمانه وبعد
هؤلاء الفقيه ابو سلمة محمد بن محمد صاحب كتاب جمل اصول الدين وكان تخرج على الفقيه ابي
احمد العياضي رحمه الله واخذ منه الفقه والكلام والشيخ ابو الحسن الرستغفني رحمة الله عليه
صاحب كتاب ارشاد المهتدي وغير ذلك من الكتب في الكلام وكتاب الزوائد والفوائد
في اصناف العلوم ولو لم يكن فيهم الا الامام ابو منصور رحمه الله الذي غاص في بحور العلوم
فاستخرج دررها واتى حجج الدين فزين بفصاحته وغزارة علومه وجودة بحثه
غررها حتى امر الشيخ ابو القاسم الحكيم ان يكتب على قبره حين توفي رحمه الله هذا قبر من
جاز حاز العلوم بانفاسه واستنفد الوسع في نشره واقتباسه فحمدت في الدين اثاره واجتنى
من عمره ثماره رحمه الله وهو الذي تخرج عليه الفقيه ابو احمد العياضي في انواع العلوم
والشيخ ابو الحسن الرستغفني رحمهما الله وغيرهما من العلما المتبحرين في العلوم الملية لكان
كافيا وعن كل راي هو عليه لذوي العقول والدين زاجرا ومن راى تصانيفه ككتاب
اي كافيا وزاجرا عن كل راي
التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد اوايل الادلة للكعبي وكتاب رد تهذيب
الجدل للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة ورد كتاب الكعبي في وعيد الفساق ورد الاصول
الخمسة لابي عمرو الباهلي ورد كتاب الامامة لبعض الروافض وكتابيه في الرد
على القرامطة يرد في احدهما اصول مذاهبهم وفي الاخر فروعها وكتابيه في اصول
الفقه احدهما المسمى بماخذ الشرائع والاخر المسمى بالجدل الى غير ذلك من الكتب ووقف على
بعض ما فيها من الدقايق وغرايب المعاني واثارة الدلائل عن مكامنها واستنباطها
عن مظانها ومعادنها واطلع على ما ادعى من شرايط الالزام والالتزام وحافظ
من اداب المجادلة الموضوعة لفسخ عقايد المفترين بابهامهم وعرف بكل مسئلة
من البرهان الموضوع لافادة ثلج الصدور وبرد اليقين لعرف انه المخصوص بكرامات
ومواهب من الله تعالى المؤيد بمواد التوفيق ولطايف الارشاد والتسديد من الغني
الحميد وان ما اجتمع عنده وتجرد من انواع العلوم الملية والحكمية لم يجتمع في العادة
الجارية في كثير من المبرزين المحصلين ولهذا كان استاذه الشيخ ابو نصر العياضي رحمهما الله
لا يتكلم في مجالسه ما لم يحضر الشيخ ابو منصور رحمه الله وكان كلما راه من بعيد نظر اليه
نظر المتعجب

وقال ـــــ وربك يخلق ما يشاء ويختار، وكتابه المصنف في تأويلات القرآن كتاب لا يوازيه
في فنه كتاب بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن، وما أحسن ما قال بعض بلغاء
الكتّاب في وصفه في كتاب فقال: كان من كبراء الأئمة وأوتاد الملة، وكتابه في تفسير القرآن
ينبئ عن المشكل كمامه، ويفتح عن المشتبه غمامه، وأبان بأبلغ الوصف وأتقن الرصف أحكامه
وحلاله وحرامه، لقّاه الله تحيته وسلامه. وممن كان على هذا المذهب الشيخ الحكيم أبو القاسم
رحمه الله، وهو من أثنت الأمة عليه سيرها وأطبقت الألسنة على الثناء واتفقت الأفئدة على التعظيم
والإجلال له، وقد كان جمع إلى ما كان يتبحر فيه من الكلام والفقه ومعرفة علل القرآن علوم المعرفة
والمعاملة، وبلغ في ذلك مبلغا سار بذكره الركبان قربا وبعدا وغورا ونجدا، وآثاره في الدين
مشهورة ومشاهده معروفة مذكورة ومساعيه عند أولي العلم والدين مشكورة، ولو استقصيت
في ذكر من كان على هذا المذهب من أئمة بخارا وجميع ديار ما وراء النهر إلى أقصى ثغور الترك
وأئمة سمرقند وبلخ وأبنت عن جلالة أقدارهم وتبحرهم في أصناف العلوم لطال الكتاب وبعدت
عن بلوغ المراد، وأكثر من ذكرت من قدماء هؤلاء كانوا ماتوا قبل ثلثمائة، وكثير منهم ماتوا فيما
بين ثلثمائة إلى ثلث مائة وثلثين وثلثمائة وأربعين، ووفاة الأشعري كانت في سنة نيف وعشرين
وثلثمائة، وتوفي الشيخ أبو منصور رحمه الله بعد وفاة الأشعري بقليل، والشيخ أبو القاسم الحكيم فيما أظنه
مات سنة خمس وثلثين، فهؤلاء كانوا من طبقة الأشعري، ومن تقدم من أستاذيهم وأستاذي
أستاذيهم ماتوا قبله بزمان طويل، فكيف يرد هذا القول بحدوث العهد وينسب ما تفرد به
الأشعري من الأقاويل بهذا العيب لولا التعنت، هذا مع أن أكثر رجال الصوفية الذين
كانت بحور علومهم زاخرة وكراماتهم فيما بين الخلق ظاهرة كانوا على هذا المذهب، ذكر
هذا المذهب عنهم الشيخ العالم أبو بكر بن إسحاق البخاري الكلاباذي رحمة الله عليه فيما حكى
من مذاهبهم وعقائدهم في كتابه المسمى بالتعرف لمذهب التصوف، وهو الموثوق
فيما يرويه العدل فيما يحكي، ومن عرف سداد طريقته وصفاء عقيدته وعفته ونزاهته وصلابته
في الدين وأمانته ليعرف أنه لا يروي عن أحد شيئا إلا بعد تثبت وتيقن واندفاع الشك والريبة
ومذهب كانت حاله هذه لحقيق أن لا ينسب إلى حدوث عهد ولا يعزى إلى من لا حظ له
من العلم ولا يقرن بمقالة القائلين بقدم العالم، مع أن هذا ليس من باب معمر عن الزهري
عن عروة عن عائشة رضي الله عنها، إنما المعوّل عليه ما يمهد من الأصول ويخرج من العقول

ونوعي من البراهين

ونوعي من البراهين والحجج ونأيد من الدلائل والعلل، وقد ترفعنا عن بيان ذلك كله على وجه
لا يسع للخصوم بعد الوقوف عليها إلا الانقياد للحق والاعتراف، فيهم أهل العناد والمكابرة والله
ناصر ما ارتضاه دينا للعباد وإن رغم أنف أهل الزيغ والعناد. ثم العجب كل العجب أن قوما
يدعون البراعة في علم الكلام والتبحر في معرفة الدلائل يزعمون أن القول بقدم التكوين
يؤدي إلى القول بقدم المكونات مع علمهم أن ما تعلق وجوده عن غيره فما لم يستغن عن
غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة، والمكوّن وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما،
يحقق هذا أنا جميعا ندعي على القائلين بقدم العالم المعطلين لذلك بقدم ما تعلق وجود العالم
به من ذات الباري جل وعلا أو صفة من صفاته المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق
وجوده بغيره، وهذا الذي مر من هذا القول بمقالة أرسطاطاليس قال في الرد عليه أنكرنا قوله
لأنه قول متناقض فيه لأنه بقوله العالم له صانع أثبتنا قدمه وبقوله لنا إنه محدث وأنه
غير مستغن في وجوده عن غيره بل تعلق وجوده بغيره ادعينا حدوثه، فأين المناقض
وأي شيء يوجب القول بالقدم لولا الجهل والحماقة، ثم نقول للكرامية إن التكوين الحادث
في ذات الله تعالى الذي يتعلق حدوثه بالقدرة أقديمة عندكم القدرة أم حادثة؟ فإن قالوا
حادثة فقد تركوا مذهبهم ووصفوا الله تعالى في الأزل بالعجز وهو من أمارات الحدث
فجعلوه في الأزل مقرونا بسمات الحدث، فإن كان محدثا فقد استوى حدوث الصانع
مع أنه قول متناقض إذ القول بالحدوث في القدم محال، ولو كان قديما مع اقتران
سمات الحدث به لكان العالم أيضا قديما وإن اقترنت به سمات الحدث، مع أن هذا
إبطال دليل الحدوث حيث استوى القدم مع دليل الحدث، وإن قالوا القدرة أزلية
قيل لهم هلا أوجب قدمها قدم ما تعلق وجوده بها؟ فإن قالوا نعم فقد أقروا بقدم التكوين
وتركوا مذهبهم، وإن قالوا لا أبطلوا كلامهم أن قدم ما تعلق به وجود العالم يوجب قدم
العالم، وكذلك المعتزلة والنجارية يقولون العالم مقدور الله تعالى وهو قادر لذاته
فإن تعلق وجوده بذاته التي هو قادر به فقد أقروا على قضية كلامهم بقدم العالم
إذ ذاته قديم، وإن امتنعوا عن القول بقدمه أبطلوا دليلهم، فإن قالوا وجود العالم
غير متعلق بذاته ولا بصفة لله تعالى يتعلق بها وجود العالم، فإذن وجود العالم
لا بالله تعالى، وما لا يتعلق وجوده بغيره فهو قديم، فإذن هم القائلون بقدم العالم وبطال
لم يزل المعتصم

قدم ينفي أن يكون لله صانع، وبقوله له صانع ينفي أن يكون قديما وكذا بقولنا العالم صح

فكان مقرونا فإن كان الصانع محدثا لست القول بلزوم كونه محدثا

ان التكوين الحادث الذي يتعلق وجود العالم به لما حادث وجوده بلا محدث زمانا لم يجز
وجوده بدونه ان منه وهلا ذلك وجوده زمانا في حال عدم المكون على انهما ليسا من المتلازمين
لا محالة واذا جاز خلو التكوين الحادث عن اتصال المكون به لم لا يجوز خلو التكوين القديم
عن المكون ثم نسئل الى الاشعرية فنقول لهم الى حدوث العالم كان بخطاب كن اذا تزعم
باجمعكم ان الله تعالى خلق العالم بخطاب كن على ما ليس من تقرير مذهبكم في ذلك فان قالوا نعم
ولا بد منه قيل فاذن ليس على زعمكم واقتضاء كلامكم قايلون بقدم العالم حيث اسند تعلقه
بما هو قديم في نفسه فان اقروا به كفروا والتحقوا بالدهرية وان انكروا ابطلوا كلامهم من عم هذا
الذي ذكر قولنا مع قول ابو قلنيس حيث اورد هذا الكلام على نفسه وقال ان قوله كن اخبار
عن قول ازلي لله تعالى يحصل به التكوين ولسنا نابى ان يكون لله تعالى كلام ازلي بل نوجبه
ايجابا لا محالة وانما انكرنا عليكم فعلا ازليا قال الشيخ الامام ابو المعين رحمه الله ولست ادري
اي كلام هذا واي طريق سلك عما يلو منهم ولولا الغفلة والحماقة او الوقاحة وقصد
التلبيس على الصفقة لما تكلم بمثل هذا الكلام الذي يقرر كلام خصومه ويهدم جميع قواعده
وذلك لان اكثر ما في الباب انه لا يسمى الكلام الازلي تكوينا بل يسمى المخلوق تكوينا ولكنه اقر ان
لاتحاد التكوين والمكون عنده
القول الازلي يحصل به التكوين وهو عنده المكون فصار المكون المخلوق حاصلا بالقول
اي التكوين عند العالم بها المكون
الازلي ونحن لا ندعي الا هذا فانا نقول لله تعالى صفة ازلية يحصل بها المخلوقات
وهو قد اعطى هذا المعنى حيث قال التكوين الذي هو المكون عنده يحصل بكلامه الازلي
وقدم كلامه الازلي لم يوجب قدم ما يحصل به الا انا نسميه تكوينا وفعلا وهو لا يسميه
وان حصل به المكون وسمى التكوين بعين المكون ونفيه لا يحصل شيء فامتنع عن تسميه
ما يحصل به التكون والوجود ايجادا وتكوينا وسمى ما لم يحصل به الكون والوجود ايجادا
وتكوينا وهو خطاء في اللغه فصار مساعدا لخصمه في المعنى مسلما له ما يدعي من الحقيقة هاربا
لان يراد بالفعل غير الانفعال لان الفعال البنا بمعنى الانفعال للبناء
دليله بالمساعدة مع خصمه تاسا نفسه الى القول بقدم العالم على زعمه ثم صار مخالفا
خصمه في التسميه والعبارة ولا عبره بها مع المساعدة في المعنى ثم مخطئا فيما وقع عند
جميع ارباب اللغه على ان قدم التكوين لو اوجب قدم المكون مع انه محال على ما مر
لا وجب لو كان التكوين لكون المكون في الازل فاما اذا كان التكوين لكون المكون
في الوقت الذي علم حدوثه واراد لم يكن التكوين موجبا قدم المكون هذا كما ان الارادة
بلا خلاف

بيننا وبين الاشعرية

بيننا وبين الاشعرية ازليه وقدمها لا يوجب قدم المراد لما انه لم يرد بها كون المراد في الازل
ح بل اراد كونه وقت وجوده فكذا هذا وكذا قوله كن وان كان ازليا لم يوجب قدم العالم
لهذا وهذا هو الجواب عن قولهم ان التكوين ولا مكون محال قلنا انما يكون كذلك ان
لو وجد التكوين لكون المكون في القدم فلم يكن وما كان التكوين لهذا بل ليوجد في وقته
الا ترى انه لا يقال وجود الارادة ولا مراد محال واضطرار لانه انما يكون كذلك ان
لو كانت الارادة لكون المراد في الازل فلم يكن فاما اذا كانت لكون المراد في وقته
لم يلزم بعدم المراد في الازل ضرورة ومحال فكذا هذا والله الموفق قال الشيخ
رحمه الله وكنت اتكلم مع بعض الاشعرية والرمية فصل قوله كن فزعم ان قوله كن
امر وليس من قضية الامر وجود المامور به لا محالة فلا يوجب قدمه قدم المكون فاما
التكوين فهو فعل ومن قضية الفعل وجود المفعول لا محالة فقلت انما لم يكن من قضية الامر
وجود المامور به اذا كان الامر امر ايجاب فلم يجب به الا ما هو حكمه وهو الوجوب
فاما الوجود فليس من حكمه فاما الامر اذا لم يكن امر ايجاب بل كان امر تكوين فحكمه
التكوين فينبغي ان يوجد حكمه الا ترى ان في امر الايجاب لو لم يوجد المامور
به لما لزم الامر نقض لانه ما امر ليوجد بل امر ليجب وقد ثبت ما اثبته بالامر
وفي امر التكوين لو لم يوجد المكون لزمه نقض لانه امر ليوجد فلم يثبت ما اثبته
بالامر فكان دليل محض يدل ان هذا الكلام باطل وان امر التكوين يوجب المكون
ومع ذلك لم يحصل المكون في الازل لما مر فكذا في التكوين وامر التكوين مناقضة للاشعرية
لا محيص لهم عنها البته وكذا امر الايجاب لازم عليهم اذ هو الازلي عند الاشعرية
ولا وجوب اذ الوجوب ولا وجود لمن يجب عليه محال فلما جاز الايجاب في الازل
ليثبت الوجوب عند وجود المكلف لما ذا لم يجز الايجاد ليتحقق الوجود عند وجود
المكون وبالله التوفيق واما الجواب عما تعلقوا به من الشبهة فنقول وبالله
لو كان التكوين ازليا لكان ينبغي ان يجوز ان يقال خالق في الازل كما يصح ان يقال
عالم وقادر وهذا باطل لان القائل لو قال خالق واراد به ثبوت صفة الخلق لا وجود المخلوق
كان جائزا وان عنى به وجود المخلوق كان باطلا وعند الاطلاق ربما يفهم منه قدم المخلوق
فيمتنع عنه صيانة لاوهام السامعين عن الباطل وهكذا نقول في العلم انه لو قال ان الله تعالى

عنه صح

اي لا محيص للاشعرية في قولهم ان تكوين العالم بخطاب كن عن المناقضة في قولهم سواء كان الامر بقوله كن امر تكوين على ما قررنا او امر ايجاب بمعنى ليس المراد من هذا الامر وقوله امر ايجاب بل امر تكوين ولئن سلمنا انه امر ايجاب لا محيص لهم ايضا عن المناقضة فانهم يقولون ان قدم التكوين يوجب قدم المكون فنقول لهم يلزم من قدم الايجاب وهو قوله كن لو كان الامر للايجاب قدم من يجب عليه وان كان بينهما تعلق فكذا لا يجب قدم المكون من قدم التكوين وان كان بينهما تعلق

علم في الازل العالم موجودا الوقت وجوده صح ولو قال ان الله تعالى علم وجود العالم في الازل
لا يجوز لما فيه من ايهام اثبات قدم المعلوم وهو العالم قال الشيخ الامام ابو منصور رحمة الله عليه
الاصل في هذا ان الله تعالى اذا اطلق الوصف له ووصف بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم
الوصف به في الازل فاذا ذكر معه الذي هو يحدث وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد
والمكون يذكر فيه اوقات تلك الاشيا لئلا يتوهم قدم تلك الاشيا وهذا كله راجع الى محافظة
الادب في العبارة والتمسك بما هذا سبيله عند وقوع الخلاف في الحقايق دون الالفاظ والعبارات
مما يدفع اليه الحيرة والعجز وقد يخرج الجواب عما ذكروا بعد هذا ان المكون لو كان ازليا لكان
المكون ازليا لانه يقتضي تعلقه بالمكون قلنا ولو كان خطاب كن ازليا لكان المكون ازليا
ولو كانت الارادة ازلية لكان المراد ازليا وحيث لم يقتض قدم خطاب كن وقدم الارادة قدم
ما يتعلقان به فكذا هذا ثم نقول ان كلامك هذا متناقض محال يبطل بعضه بعضا وذلك
لان قولك ان المكون لو كان ازليا لكان المكون ازليا ذكرت هذه القضية ولا دليل
لك عليها وهي ممنوعة ثم اردت اثبات هذه القضية بما يوجب بطلانها لانك عللت لاثبات هذه
القضية فقلت لانه يقتضي تعلقه بالمكون وتعلقه بالمكون يوجب حدوث المكون لانه اثر على
تقدير ان ما تعلق وجوده به فهو محدث غير قديم ومن يتكلم على دعواه دليلا يوجب ذلك
بطلان دعواه كان غير بصير بالمحاجة ثم نقول له قد قام الدليل على ان المكون ازلي وعين
ذلك الدليل يدل على ان المكون محدث علمنا بما يقتضيه ثم قولك ان المكون يقتضي تعلقه
بالمكون كلام موجه ان عنيت به في الجملة فمسلم ونحن نقول به وان عنيت به في كل حال
فهو غير مسلم وهو محل النزاع فلم قلت ذلك ثم انك تقصد لك بما تقرر في حسك ووهمك ان لا
انفكاك في الشاهد بين الفعل والمفعول فتقيس عليه الغائب ومنهما فرق على ما مر من وجوب بقا
المكون الى ان يتعلق المكون والفعل في الشاهد لا بقاء له فلو لم يتعلق بالمفعول لفني من ساعته
ولا يتصور تعلقه به البتة فلم يكن فعلا وقد مر تقرير هذا الكلام قبل هذا والذي يقطع شغب الخصوم
ان يقال لهم هل لوجود العالم تعلق بذات الباري جل وعلا او صفة من صفاته فان قالوا لا
انكروا كونه صانعا للعالم وان قالوا نعم قيل اهو ذلك الشي قديم ام محدث فان قالوا محدث
يقال هل تعلق حدوثه بالباري جل وعلا او بصفة من صفاته فان انكروا جوزوا وجود حادث
لا بمحدث فيلزمهم تعطيل العالم وان قالوا هو قديم قيل فهلا وجب قدمه قدم العالم فان قالوا
نعم فقد اقروا بقدم العالم والزموا ما الزموا
خصومهم

اذا اقروا بتعلق حدوث ما تعلق به وجود العالم بذات الباري او بصفة من صفاته تعرف بالتامل

121

خصومهم وان قالوا لا ابطلوا قولهم وما يزعمون ان فعله تعالى يدخل تحت الارادة والقدرة
ممنوع انما الداخل فيهما المفعول ولو قرن بما هو فعله نحو قولهم اراد ايجاد العالم فمعناه اراد
وجوده عند ايجاده بون الايجاد توسعا في العبارة وكذا القدرة على هذا والله الموفق وما يزعم
المعتزلة في الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ان ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل وما لا
يدخل تحت القدرة فهو صفة ذات يجاب عنه بهذا ثم يقال لهم ايوصف الله تعالى
بالقدرة على ان لا يخلق العالم فان قالوا لا اثبتوا ان الخلق والتكوين صفة ذاته بقضيتهم فرقهم
اذ لم يوصف بالقدرة على ان لا يخلق وان قالوا نعم يوصف بالقدرة على ان لا يخلق قيل لهم
المخلوق ترك التخليق فعلا ام لا فان قالوا نعم لزم وجود الفعل في الازل اذ في الازل كان
تاركا لخلق العالم وان قالوا لا فقد اثبتوا القدرة على ما ليس بفعل فيبطل قولهم ان ما يدخل تحت القدرة
فهو صفة فعل والله الموفق وما قالوا ان ما يثبت وينفى فهو صفة فعل وما يثبت ولا ينفى فهو صفة
ذات فيقول الشيخ ان الله تعالى قال اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض
فلا بد من نفي ما يقولون في العلم اصفة ذات هو ام صفة فعل فان قالوا صفة فعل تركوا
مذهبهم وان قالوا صفة ذات ابطلوا قولهم فان قيل المراد منه نفي ذلك المذكور لا نفي
العلم قيل عندنا اذا قيل لم نرزق فلانا مالا المراد منه نفي المال لا نفي صفته وكذا في قوله لم
يكن لفلان ولد المراد منه نفي الولد لا نفي الصفة عن ذاته وفي الشاهد انما يفهم من مثل هذا نفي الصفة
لما مر من وجوب اتصال الفعل بالمفعول واذا نفي المفعول انتفى الفعل ضرورة وفي الغائب
الامر بخلافه ومن دأب خصومنا التسوية بين الشاهد والغائب من غير دليل يوجب التسوية
والنظر الى الاشياء من حيث الظاهر دون مراعاة الحقايق ثم يقال للمعتزلة الذين يقولون
ان الله تعالى يوصف بالقدرة على افعال نفسه ولا يوصف بالقدرة على افعال غيره مع انها مقدورة
غيره فلا بد من بلى والا تركوا مذهبهم في خلق الافعال فيقال لهم بما تقولون ان القدرة صفة
ذات ام صفة فعل فان قالوا صفة ذات ابطلوا اصلهم وان قالوا صفة فعل تركوا
مذهبهم انه تعالى قادر بذاته ويقال للاشعرية فرقكم بين صفة الذات وبين صفة الفعل
ان ما يلزم نفيه نقيضه فهو صفة ذات وما لا يلزم نفيه نقيضه فهو صفة فعل قيل لهم
هل يجوز ان يقال ان الله تعالى ليس بعادل ولا متفضل فان قالوا نعم نازع الناس الى
الكفر وان قالوا لا قيل لهم ما تقولون ان العدل والفضل من قبيل صفات الذات
ام من قبيل صفات الفعل

فان قالوا من قبيل صفات الذات تركوا مذهبهم في ذلك ولزمهم ان يصفوه في الازل بالبدل
والتفضل وان قالوا من قبيل صفات الفعل ابطلوا فرقهم ويقال لهم اي نقيصة يلزم من الكلام
فان قالوا العجز والآفة قيل ليس كل من لا يتكلم بما وُصف ولا عاجز وان قالوا السكوت قيل
السكوت ليس بآفة بل ربما يعد في الشاهد فضيلة ومحمدة وربما تعد الكلام رذيلة ولهذا
قال قائلهم ما ان ندمت على سكوتي مرة ولقد ندمت على الكلام مرارا فان قالوا وقيل
انه تعالى موصوف بالسكوت ان كان لا يلزم نفس السكوت نقيصة فقد يلزم ضرورة ثبوته نقيصة
وهو العجز فانه تعالى لا يوصف بالقدرة مع بقا السكوت على الامر لعباده بالمحاسن والنهي
لهم عن القبائح ولا وجه الى القول بقدم السكوت لانه حينئذ يكون ازليا ويكون العدم عليه
محالا قيل لهم زوال القدرة عما يستحيل ثبوته لقيام ضده وعن اعدام ما هو ازلي لا يعد عجزا
ولا نقيصة الا ترى انه تعالى لا يوصف بالقدرة على الجمع بين المتضادين ولا على افنا ذاته وصفاته
ثم لا نقيصة للحكمة عندكم بترك الامر والنهي اذ ترك التكليف واهمال الناس عندكم حكمة
ولا يحسن قبل الامر ليصير بترك الامر به خارجا عن الحكمة ولا قبح ليصير بترك النهي عنه
خارجا عن الحكمة فاذن لا نقيصة للحكمة بترك الكلام او انتفائه عن ذاته تعالى
وهو مع ذلك من صفات الذات فبطل الفرق من الجانبين والله الموفق ثم انا نقول
انه تعالى كان في الازل خالقا لقيام صفة الخلق به كما نقول كان قادرا عالما مريدا ولا
نقول ايضا كان العالم في الازل مخلوقا لان المعدوم لا يكون مخلوقا لانه انما يصير
مخلوقا بقوله او المخلوق بتعلق الخلق به لا يكون مخلوقا وما لم يصر مخلوقا لا يضاف
الخالق اليه فلا يقال كان خالقا للعالم لان الاضافة تثبت بتعلق الخلق بالمخلوق وكانت
الاضافة من مقتضيات التعلق لا من مقتضيات وجود صفة الخلق واعتبر هذا
بالارادة فان الله تعالى كان في الازل مريدا ولا يقال كان في الازل مريدا وجود العالم
ووجود العالم مرادة في الازل لما مر من الفرق وتمنع عن الاضافة مخافة ثبوت وهم
قدم ما دخل تحت الصفة وهذا كله من باب العبارات دون الحقائق وقد بينا الكلام
في الحقيقة وكان التعلق بالعبارة ضربا من الافلاس والحيرة والله الموفق وتعلق بعض
اصحابنا في المسئلة على الاشعرية بقوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء
الحسنى فالله تعالى وصف نفسه في الازل بانه الخالق البارئ المصور اذ كلامه ازلي ووصف

نفسه بما ليس له من المحامد استهزاء بنفسه جل ربنا عن ذلك فاعترض عليه بعض الاشعرية
فقال ليس فيه اكثر من انه اخبر انه خالق وذلك لا يوجب ثبوت المخبر عنه في الازل كما في
قوله تعالى ان ابراهيم لحليم ومحمد رسول الله الا ترى ان معناهما الاخبار ان ابراهيم عليه السلام
يوجد بهذه الصفة وكذا محمد صلى الله عليه وسلم فكذا هذا يكون معناه انه
في حين يكون خالقا قيل لهم هذا الحد في ابراهيم ومحمد صلوات الله عليهما وغيرهما من
المخلوقين مستقيم لانهم لم يتمدحوا بما ليس لهم بل الله تعالى اخبر انهم يوجدون بتلك
هذه الفضيلة فاما الله تعالى فهو كان موجودا في الازل ووصف نفسه بذلك وتمدح لان
اخباره يصير كذلك ولو لم تكن الصفة ثابتة لكان تمدحا بما سيصير موصوفا به وهو المحال
موجود غير مستحق لذلك المدح بل يصير كالمتمني ثبوت ما ليس ثابت له والمتشرف بما لم يثبت
له بعد والمخبر ان تمدح بما لم يفعل بعد وهذا كله امارة النقص والحاجة والسفه والله الموفق
وليصحح ما ذهبنا اليه دلائل اخر من كتاب الله تعالى تركنا ذكرها لان الكلام في هذه المسئلة
قد طال جدا قال الشيخ رضي الله عنه ثم اعلموا رحمكم الله ان الفعل الواحد يختلف اسماؤه
باختلاف آثاره ومفعولاته فمهما كان الحاصل به حياة يسمى احياء ومهما كان الحاصل به موتا
يسمى اماتة ومهما كان الحاصل به حركة يسمى تحريكا ومهما كان الحاصل به سكونا يسمى تسكينا
فان من حرك يده يسمى ذلك منه فعلا فان صار ذلك سببا من حيث العادة لوجود الم في محل
يسمى ايلاما وان صار سببا لحصول انكسار يسمى كسرا وان صار سببا لحصول انقطاع في محل يسمى
قطعا وان صار سببا لحصول انزهاق الروح من محل يسمى قتلا فان صار سببا لحصول
الجراحة يسمى جرحا وقد يصير فعل واحد سببا لحصول معان كثيرة في محال مختلفة كمن رمى سهما
اصاب كوزا فانكسر ثم اصاب زيدا فانزهقت روحه ثم اصاب عمرا فانجرح بدنه ثم اصاب
خالدا فلم يحصل في بدنه تفرق واحرا بل حصل به الم كان هذا الفعل في حق السهم رميا وفي حق
الكوز كسرا وفي حق زيد قتلا وفي حق عمرو جرحا وفي حق خالد ايلاما وهو بنفسه معنى واحد
فعلى هذا كان الله تعالى عندنا فاعلا بفعل واحد كما هو قادر بقدرة واحدة عالم بعلم واحد
واختلاف الاسامي على فعله لاختلاف آثاره ومفعولاته لا لاختلافه في ذاته وتعدد اساميه
وكثرتها لتعدد مفعولاته لا لتعدد ذاته وكثرته وقد طال الكلام في هذه المسئلة وخرج عن
المشروط في اول الكتاب لان اصحابنا رحمهم الله في هذه المسئلة متفردون وقد كثر تعدد اعتراض
خصمهم من الخصوم

هذا الذكر ذكره ... [illegible]

وكثرتها

لو ذكرها على قولنا ان التكوين ازلي ... واسامي افعاله ...

[illegible]

ه هو العجز وبشر ... لا يوصف بالقدرة على الجمع بين المتضادين ... عما يستحيل ... ولا على افنا ذاته ... وعن اعدام ما هو ازلي

نفسه بما ليس له

المشاغبة والتشنيع فاردنا ان نبين عن قوة الحق وضعف الباطل وان الحق لا يضعف بقلة
اعوانه والباطل لا يتقوى بكثرة حزبه وانصاره والله الموفق

الكلام في ان الارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته قال الشيخ الامام ابو المعين رحمه الله

ان الواجب علينا ان نقدم بيان حد الارادة واشتقاق هذه اللفظة في اللغة على ما هو
المقصود من الباب ليصير ذلك ذريعة نتوصل بها الى ما هو المقصود فنقول وبالله التوفيق
ان اهل اللغة قالوا ان الارادة مشتقة من الرود والرود يذكر ويراد به الطلب ولهذا
سمي طالب الكلا المتقدم على قومه المستعجل القاصد من مساقط الغيث رائدا يقال في المثل
السائر الرائد لا يكذب اهله ويقال رائد الميل ومنهم قولهم جارية رود او رواد او
رؤد ويقال للواحد ايضا رؤد وهي التي تتمايل في مشيتها للين اطرافها ورطوبة
اعطافها ثم من الجائز ان يكون الاصل فيه هو الميل الا انه استعمل في الطلب لما ان الطالب
للشيء لا يمشي على سنن الاستقامة بل يميل عنها تارة الى الميمنة وتارة الى الميسرة وكذلك طالب
الكلا يميل لا محالة عن سنن الطريق تارة الى هنا وتارة الى هناك لينظر اي الامكنة اكثر كلا واوفر
خصبا ومن الجائز ان يكون الاصل فيه هو الطلب الا انه استعمل في الميل لما ان الميل عن
الاستقامة في العادات الجارية لن يكون الا لطلب ما يأملونه لقضاء ما يحتاجون اليه سمي
الميل رودا لانه ابهم ما هو المقصود منه هذا هو ماخذ هذه اللفظة في اللغة واما حدها
فقد قيل انها معنى ينافي الكراهية والاضطرار ويوجب لمن له القصد والاختيار وكان فاعلها
على هذا الحد يكون الموصوف بها مختارا فيما فعله غير مضطر اليه لوجود ما ينافي الكره
والاضطرار لا لانعدام الكره والاضطرار فحسب كما هو المحكي عن النجار فانه زعم ان
معنى قولنا انه مريد اي انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب من غير اثبات وصف له على الحقيقة
وذلك باطل لان ذلك يوجب ان تكون الاعراض كلها مريدة لانها ليست مغلوبة ولا
مكرهة ولا ساهية ولما لم تكن الاعراض مريدة مع انتفاء هذه المعاني عنها دل ان الارادة
ليست باسم لعدم هذه المعاني بل هي اسم لمعنى ينافي هذه المعاني والاعراض يستحيل قيام ذلك المعنى
بها فاستحال كونها مريدة وما جرى في خلال كلام الشيخ ابي منصور رحمه الله في ابطال قول
الكعبي ان الله تعالى ليس بمريد انك اذا قلت انه ليس بمغلوب ولا مكره ولا ساه فقد اقررت بكونه
مريدا لا يريد بذلك الميل الى مذهب النجار بل يريد بذلك ان انتفاء هذه المعاني عن الحي ان تكون الارادة

على ما بينا قبل هذا

123 على ما بينا قبل هذا والله الموفق وقد قيل في حد الارادة انها معنى يوجب اختصاص المفعول
بوجه دون وجه اذ لولا الارادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة
وصفة واحدة خصوصا عند تجانس المفعولات فاذا خرجت على الترادف والتوالي وعلى
النظام والاتساق وعلى الهيئات المختلفة والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة
البالغة كان ذلك دليلا على اتصاف الفاعل بالارادة اذ لولا الارادة لما كان وقت لوجوده
اولى من وقت ولا هيئة اولى من غيرها ولا صفة ولا كمية ولا كيفية اولى مما سواها
ثم ان هذا المعنى الذي يحصل به هذه المعاني سمي ارادة لما ان الفاعل اذا فعل شيئا في وقت وعلى
هيئة وصفة فقد طلب هذا الوجه لهذا المفعول دون ما سواه من الوجوه او مال الى تخصيصه
بهذا الوجه دون غيره من الوجوه ثم ان المراد بلفظة الارادة عند المتكلمين هذا المعنى الذي
بينا وعرفناه باثره وهو ما مر من كون الموصوف بها مختارا في فعله او خروج مفعوله به على
وجه دون وجه وهي بعينها المشيئة عند المتكلمين فالارادة والمشيئة عندهم لفظان
منبئان عن معنى واحد لم يفرق بينهما احد من المتكلمين الا الكرامية فانهم يزعمون ان المشيئة
صفة لله تعالى ازلية وهي صفة واحدة يتناول ما شاء الله تعالى بها من حيث يحدث فاما الارادة
فهي غير المشيئة وهي عندهم حادثة في ذاته القديم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وله ارادات كثيرة
على عدد المرادات يحدث كل ارادة منها قبل حدوث ما هو المراد بها ثم يعقبها حدوث ما هو
المراد بها ثم اذا علمت الارادة بحدها وحقيقتها فنقول اختلف الناس في جواز وصف
الله تعالى بالارادة فقال جمهور الامة ان الله تعالى موصوف بالارادة على الحقيقة وقال
النظام والبغداديون من المعتزلة كالكعبي واستاذه ابي الحسين الخياط ومن تابعهم
ان الله تعالى لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف بها بطريق المجاز فاذا قيل
اراد الله تعالى كذا فان كان ذلك فعله فمعناه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا
مضطر وان كان ذلك فعل غير الله تعالى فمعناه انه امر به واستدلوا على ذلك بقولهم
ان الارادة هي الشهوة فلو كان الله تعالى مريدا لكان متشهيا وحيث لم يكن متشهيا دل انه
ليس بمريد ودليلنا على ان الله تعالى مريد وقوع مفعولاته المتجانسة على اوصاف مختلفة
وجواز وقوعها على غيرها وكذا على هيئات مخصوصة في امكنة مخصوصة وازمنة مخصوصة مع علمنا عند
تجانسها ان وقوعها على هذا الاختلاف في هذه الوجوه لم يكن من اقتضاء ذواتها فعلم ان ذلك كان لارادة
الفاعل ذلك

متشهيا

لولا هي لما وقعت على تلك الوجوه مع جواز وقوعها على غيرها من الوجوه اما هاهنا في الجوار وبهذا نستدل على كون الفاعل في الشاهد مريدا لما فعله كالبناء والكتابة وغيرهما ولانه لو لم يكن مريدا لكان مضطرا في افعاله والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة غيره فيه اذ ما وجد في المضطر من الفعل محض خلق غيره لا اكتساب له فيه ولا قدرة له عليه ومن هو بهذه الصفة فهو محدث حقيقة ان الارادة لو كانت هي الفعل او الفعل والمفعول عندهم واحد لكانت الارادة هي الفعل وهو المراد فكان السواد ارادة وكذلك البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والموت والجهل وجميع انواع الاعراض وكذلك الجواهر والاجسام ثم التقرير بعد هذا من وجهين احدهما ان الارادة مع انها عند جميع اهل اللغة من خواص الحي كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت كذلك لجاز ذلك ايضا في العلم والقدرة وكان العلم هو المعلوم والقدرة هي المقدور فكان كل سواد وبياض وحركة وسكون وغير ذلك من الاعراض والجواهر والاجسام علما لله تعالى وقدرة وحيث لم يجز ذلك في العلم والقدرة لانهما من خواص الحي فلو كان كل معلوم علما [illegible] مع ان تلك الاشياء ليست من خواص الحي لخرج العلم والقدرة من ان يكونا من خواص الحي وذلك ممتنع فامتنع ان يكون المعلوم علما والمقدور قدرة فكذلك هذا في الارادة والتقرير الثاني ان الارادة لما كانت من خواص الحي والسواد والبياض وغيرهما لم يكن من خواصه فلو كان المراد هو عين الارادة والمراد ليس من اخص اوصاف الحي فان السواد والبياض والاجتماع والافتراق وغيرها من الاعراض ليست من خواص الحي لخرجت الارادة من ان تكون من اخص اوصاف الحي فيمتنع ان تتصف الجمادات والموات بالارادة بطريق الحقيقة وحيث لم يجز وكان ذلك محالا دل ان كون الارادة فعلا محال والله الموفق ودليل بطلان ما قال

ان ارادته اذا اضيفت الى فعل العباد كان المراد منها الامر قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وفيه فساد من وجهين احدهما انه يودي الى انه تعالى لم يامر من لم يومن ولو كان كذلك لم يكن بترك الايمان عاصيا والاخر ان كل من امره يتبع ان يكون مومنا وانا كثيرا ممن امره ولم يومن فكان فيه تناقض وتكذيب وذلك محال فدل ان ما قال هو لا باطل وضلال والله الموفق وما قالوا ان الارادة هي الشهوة قلنا ليس على الاطلاق بل الشهوة ارادة مخصوصة وهي ارادة ما فيه نفع او لذة واما غيرها والله تعالى لا ينتفع بشيء فلا تجوز ارادته شهيتها

وكل معلوم ومقدور وصار السواد والبياض وما وراءها من الاعراض والاجسام علما وقدرة

فلو كان المراد بالارادة الامر لكان تقديره لامنه ولو امر ذلك لكان امن من في الارض كلهم جميعا

وزعم الجبائي

124

فلا يكون ارادته استها وزعم الجبائي ان الشهوة للشيء قد تجامع الكراهة له وارادة الشيء لا تجامع كراهته فالصائم الذي استدعطشه يشتهي شرب الماء ولا يريده وشارب الدواء يريد شربه ولا يشتهيه وكانت الشهوة عنده توقان النفس الى الشيء وزعم ابو هاشم ان الشهوة ما به لذة الحواس وهو باطل لان الانسان قد يشتهي استخراج العلم بالدقائق واستنباطه فاذا استنبطه فرح به والتذ بفرحه وليس ذلك من جهة حواسه فدل انها لا تختص بالحواس وانما الصحيح ما بينا من الفرق بين الشهوة والارادة على انا اقمنا دلائل توجب كون الباري جل وعلا مريدا وقامت دلالة امتناع اتصافه بالشهوة ولا شك ان ما هو واجب الوجود غير ما هو ممتنع الوجود فمن جعل الارادة شهوة فقد جعل الواجب ممتنعا والممتنع واجبا وذلك محال وبالله العصمة والتوفيق وما زعموا ان معنى قولنا ان الله تعالى اراد فعل كذا معناه انه ليس بساه ولا مكره عليه ولا مضطر فقد بينا فساده والله الموفق ثم اذا ثبت ان الله تعالى مريد اختلفوا بعد ذلك انه مريد بارادة ام هو مريد بغير ارادة فذهب من قال بانه تعالى مريد الى انه مريد بارادة قال الحسين بن محمد النجار البصري رئيس النجارية انه تعالى مريد لا بارادة بل هو مريد بذاته وانما وقع هو في هذا القول لضرورة مقدمتين كان يعتقد صحتهما فادتاه الى هذه النتيجة الكاذبة احدى المقدمتين انه ساعد المعتزلة في القول باستحالة قيام صفة بذات الباري والثانية انه ساعدهم في القول بان ما كان من صفات الذات فهو راجع الى الذات وليس بمعنى وراء الذات وما كان من صفات الفعل فهو عين المفعول وساعدهم ان الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ان ما لا ينفى بل يثبت فهو صفة ذات كالعلم والقدرة وما يثبت وينفى ولا يعم فهو صفة فعل على ما مر من بيان مذاهب المعتزلة والمقدمة الثالثة صحيحة وهي انه ساعد اهل الحق في خلق افعال العباد وانه تعالى اراد كل ما علم حدوثه ان يحدث جسما كان ذلك او عرضا اختيارا كان ذلك او اضطرارا قبيحا كان او حسنا وكانت الارادة على هذا عامة في المحدثات اجمع وهي التي يصح تعلق الارادة بها لا القديم ولا صفاته وكانت مما يثبت ولا ينفى اذ لا يقال كان كذا بارادته ولم يكن كذا بارادته وكانت من قبيل صفات الذات وكانت راجعة الى الذات فكان الباري جل وعلا مريدا لذاته وكل دليل اقمناه على بطلان مذهب المعتزلة في مسئلة الصفات فهو الدليل لبطلان مذهب النجار هاهنا والله الموفق

ما هو بمعنى في اللسان اي اشتياق توقا وتوقانا

فادتاه

بلغ قبالة على الاصل

انه مريد بارادة

ثم بعد ذلك اختلف القائلون بانه تعالى مريد بارادة قائمة بذاته ام مريد بارادة قائمة لا
بذاته فقال اهل الحق رحمهم الله انه مريد بارادة قديمة قائمة بذاته وساعدهم على ذلك
الكرامية وقال ابو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان الله تعالى مريد
بارادة حادثة لا في محل وما اتمنا من الدلالة على استحالة قيام عرض بعينه من غير
محل يوجد منه فهو الدليل هاهنا تحقيقه انها اذا قامت لا في محل لم تكن ذات اولى
بالاتصاف بها من غيره فيمتنع ان يكون الله تعالى وجميع من في العالم مريدين بتلك الارادة
وكذلك في سائر الاعراض وهو محال وقد مر ذلك تحقيقه ان عندهم كما يجوز
وجود الارادة لا في محل كذلك يجوز وجود فناء لا في محل فان الله تعالى اذا اراد فناء المحدثات
احدث فناء لا في محل هو مضاد للحادثات اجمع فيفنى به الجميع ولا يبقى له على افناء بعض
العالم مع بقاء البعض هذا هو مذهب الجبائي وابنه فيقال لهما اذا كان الله تعالى
هو المريد بارادة حادثة لا في محل هلا كان هو الفاني بفناء حادث لا في محل ولم كان
كونه مريدا بهذه الارادة دون غيره اولى من كونه فانيا بذلك الفناء دون غيره ولم
كان كون غيره فانيا بهذا الفناء دونه اولى من كون غيره مريدا بتلك الارادة دونه وهذا
مما لا محيص لهم عنه والله الموفق والهادي يدل عليه ان الارادة لو جاز وجودها
لا في محل وان كان لا يتصور قيام الحيوة لا في محل لكان ينبغي ان يجوز وجودها في محل
لا حيوة فيه بل وجودها في محل لا حيوة فيه اقرب الى المعقولات من وجودها لا في محل
لما انه من حيث انها عرض يفتقر الى المحل لاستحالة قيام الاعراض بذواتها ومن حيث انها
من خواص الحي يفتقر الى وجود الحيوة وعند وجودها لا في محل انعدم كلا الشرطين وعند
وجودها في محل لا حيوة فيه وجد احد الشرطين وهو الشرط العام لجميع الاعراض
وانعدم ما هو الشرط الخاص لوجود ما هو من خواص الحي ثم انعقد الاجماع على استحالة وجودها
في محل لا حيوة فيه لفقد الشرط الخاص فلان يستحيل وجودها لا في محل كان اولى والله الموفق
تحقيقه ان الجوهر مع العرض متلازمان باتفاق العقول لا انفراد لاحدهما عن صاحبه فلو
جاز وجود عرض غير قائم بجوهر لجاز وجود جوهر من غير قيام عرض به وهو بديه العقول
ومع باب القول بقدم الجواهر والله الموفق ثم يقال لهم احدثت هذه الارادة
باحداث الله تعالى اياها ام حدثت هي بنفسها ام احدثها غير الله تعالى فان قلت حدثت بنفسها
فيه فساد من وجهين

احدهما انه لو جاز

125

احدهما انه لو جاز حدوث الارادة لجاز غيرها من الحادثات فبطلت دلالة ثبوت
الصانع والثاني انها لو لم تحدث لبقي الصانع غير مختار ومن الجائز انها لا تحدث ابدا فلا يتصور
من الله تعالى احداث العالم ولا الخروج عن الاضطرار البتة وحين ثبت ذلك له ثبت له
بغيره لا بنفسه وكل ذلك من امارات الحدث وان احدثها غيره فهو فاسد من وجوه احدها ان
ذلك الغير ان كان قديما فهو القول بالقدمين وكذلك على قياس اصولهم جعل تلك الارادة صفة
لمن احدثها اولى من جعلها صفة لمن لم يحدثها ولم تكن هي قائمة به وان كان ذلك الغير
محدثا فان حدث بنفسه ففيه ما مر من جواز حدوث جميع العالم لا بالصانع وان احدثه الصانع
ان احدثه لا بارادة فقد احدثه مضطرا وهو فاسد وكذلك لو جاز هذا فيها لجاز في
جميع المحدثات فتعطلت الارادة وان احدثه بارادة منه فانى يتصور احداث محدث
الارادة بارادة لم يحدثها المحدث بعد وان احدثها الباري جل وعلا فهذا لا يخلو اما ان
احدثها بارادة او احدثها لا بارادة فان احدثها بارادة فالكلام في الارادة الثانية
كالكلام في الاولى وكذلك في الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية ونفيه تعلق وجود العالم بما
لا نهاية من المعاني وهو مثل قول معمر في التكوين وكلا القولين مناسب لقول اهل الدهر
يبطل الكل ببطلان البعض وتصحح الكل لصحة البعض فمن صحح شيئا منها فقد قال بقدم العالم
ومن ابطل شيئا منها فقد ابطل الكل وان احدثها لا بارادة فهو في احداثه اياها مضطر
وقد مر انه من امارات الحدث ولانه لو جاز احداث الارادة لا بارادة لجاز احداث
جميع العالم لا بارادة وخرجت هي من حد الافادة وذلك باطل ولانها لو كانت حادثة لا في
محل لكانت مقدورة له ولو كانت هي مقدورة له لكانت اضدادها مقدورة له اذ قدرته
تعالى تتعلق بالمتضادين تحقيقه ان عندهم كل ما لا يتعلق بالضدين فهو اضطرار لا قدرة
واذا كان كذلك ثم لو وجد هذه الارادة لا في محل لما كان هو المريد لا غير ذلك انه
لو حدث بقدرته تعالى ضد من اضداد الارادة كالسهو والموت والغفلة لكان هو
المتحلي باسم الساهي والميت والغافل وذلك فاسد فكذا هذا والله الموفق ثم اذا بطل
ان يكون مريدا بارادة غير قائمة به ثبت انه مريد بارادة قائمة به واذا ثبت ذلك
فقد اختلفوا بعد هذا انه مريد بارادة قائمة به ازلية ام بارادة حادثة في ذاته قال اهل الحق
رحمهم الله انه مريد بارادة ازلية قائمة بذاته فكان في الازل مريدا بارادة قائمة به وقالت الكرامية
انه مريد بمريدية

فكان اختصاصه في الازل بما هو مريد به وهي قدرته على الارادة واحدث العالم بارادة حادثة في ذاته تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد ابطلنا القول بكون ذاته محلا للحوادث قبل هذا ثم جميع ما مر من الكلام ان الارادة حدثت بارادة ام لا بارادة ومحدثها هو الله تعالى او حدوثها بنفسها كل ذلك يبطل هذا القول ولست ادري ان هولاء الملحدين كيف يتكلمون مع الدهرية واصحاب الهيولى وكيف يثبتون حدث العالم مع اعتقادهم ان يكون القديم محلا للحوادث وقد مر ان القول بجواز ذلك يوجب اما القول بحدوث الصانع او القول بقدم العالم وكل ذلك كفر ومحال وقد استقصينا في هذا في كشف ذلك والله الموفق ثم القول ان الذات الذي قامت به الارادة ليس بمريد بها بل بغيرها وهي مريدية وهي قدرته على الارادة وكذا الذات ليس بخالق بالخلق القائم به بل بغيره وهي الخالقية وهي القدرة على التخليق خروج عن تعارف اهل اللسان وخلاف على جميع اهل اللغة في باب ماخذ الاشتقاق وهو باطل ولله العصمة ثم اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى مريد لمراداته اجمع بارادة واحدة وزعمت الكرامية ان لكل مراد ارادة تحدث في ذاته فكانت ارادته تحدث على عدد مراداته واعتبروا بالشاهد ولنا انه ما من مراد من مراداته تعالى الا ويجوز تعلق ارادته تعالى به على البعض فلو قيل انها تعلق بالبعض دون البعض مع جواز تعلقها بما لم يتعلق به لكان اختصاصها بما اختصت به بجعل جاعل وتخصيص مخصص لا لمضادة لها لاستوا الكل في ذلك والاختصاص بتخصيص المخصص وجعل الجاعل من امارات الحدث وقد اقمنا الدلالة على انها ازلية فاندفع عنها تخصيص المخصص وجعل الجاعل فكانت للمرادات اجمع ارادة واحدة ولهذا قلنا انه تعالى عالم للمعلومات اجمع بعلم واحد وكذا هذا في القدرة والسمع والبصر والكلام والتكوين والله الموفق وظهر بهذا الفرق بين الازلي من هذه الصفات وبين المحدث منها والله الموفق

الكلام في ان صانع العالم حكيم

ثم الكلام في هذا الباب في موضعين احدهما في بيان معنى الحكمة والحكيم في اللغة والثاني في بيان معنى الحكمة والحكيم والسفه والسفيه على راي المتكلمين اما الكلام في الفصل الاول فنقول اختلف في ذلك اهل اللغة فقال ابن الاعرابي الحكمة العلم والحكيم العالم يقال حكم الرجل حكما اذا تناهى في علمه وعقله ومنه سمي القاضي حكما وحاكما لعلمه وعقله وقال اخرون الحكيم هو المحكم للشي وهو فعيل بمعنى مفعل كالاليم بمعنى مولم والسميع بمعنى مسمع وقال بعضهم الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها وعن القبائح ماخوذ من حكمة الفرس والحكمة بذلك لانها ترده من غربه وقيل الحكمة معرفة الاشيا بحقائقها ووضعها مواضعها

فكانت سانه على العلم والفعل جميعا

فرس غجر كثير العدو

126

فكانت سانه على العلم والفعل جميعا فمن جعل الحكمة علما جعل ضدها الجهل ومن جعلها الفعل جعل ضدها السفه وهو في حقيقة اللغة تحرك واضطراب يقال تسفهت الشي قال ذو الرمة جرين كما اهتزت رماح تسفهت اعاليها مر الرياح النواسم اي حركت وسمي الجاهل سفيها لما يعتريه خفة اما من الفرح واما من الغضب فيحمله على فعل من غير رويته ولا عرض على العقل لينا مل في العاقبة وسمي كل فعل كان عملا بالجهل مع الاعراض عن النظر في العواقب ليوقف على الحميد منها والوخيمة سفها هذا هو الكلام فيهما من حيث اللغة فاما الحكمة على راي المتكلمين فزعمت الاشعرية ان الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله وقالت المعتزلة الحكمة كل فعل فيه نفع اما للفاعل واما لغير الفاعل وعندنا الحكمة في الفعل ما له عاقبة حميدة والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة والكلام في بيان الصحيح من هذه الاقاويل والفاسد منها يطول جدا اذ له شعب كثيرة وفروع جمة والكلام في مسائل التعديل والتجوير يدور على ذلك ولا يحتمل كتابنا هذا مع شرطنا الايجاز فيه التكلم في ذلك ونذكر طرفا منه اذا انتهينا الى مسائل التعديل والتجوير ان شاء الله تعالى فاما الاشباع فيه والمبالغة فيه فقد وجد في تصنيف لي في ذلك مفرد لم اتفرغ بعد لاتمامه وانا اسال الله تعالى ان يوفقني لذلك بعد تفرغي عن هذا الكتاب ثم الحكمة من صفات المدح والكمال والسفه من صفات النقص وكان الله تعالى موصوفا بانه حكيم وورد به نصوص لا خفا بها وهو متعال عن الوصف بالسفه ثم الحكمة سوا كانت من قبيل العلم او من قبيل الفعل والعمل اذ كانت اسما لهما فالله تعالى موصوف بها في الازل عندنا على ما مر من بيان مذهبنا وابو الحسن الاشعري ذهب الى ان الحكمة اذا اريد بها العلم فهي صفة ذات واذا اريد بها الفعل فلا وهذا هو قياس مذهبه قال ابو بكر بن فورك واصلها العلم عند الاشعري وانما قسم الجواب لانه عرف اختلاف اهل اللغة فيها وابو العباس القلانسي جعلها من باب الفعل لا غير فكانه ذهب الى انها من الاتقان او المنع وبالله التوفيق ثم ثبت بما بينا من اول الكتاب الى هاهنا ان صانع العالم موجود قائم بذاته حي باق قادر سميع بصير متكلم خالق مريد حكيم واحد ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ولا شبيه له من المحدثات وقد اقمنا الدلالة على كل من ذلك على وجه لا يبقى لمن تامل في ذلك وانصف ولم يكابر شبهة ولا ريبة ثم بعد ذلك افترق الناس في القول بما يودي الى ابطال شي من هذه الصفات الثابتة له و اثبات شي من هذه المعاني المستحيلة عليه قول باطل ووقعوا بعد هذا الاتفاق في الاختلاف في مسايل كثيرة لما انه ثبت بعضهم معنى لا يودي الى القول ببطلان شي من هذه الصفات ولا الى اثبات ما يستحيل عليه عند هذا القائل ونفاه غيرهم لما انه يودي عنده الى احد هذين الامرين وهو فاسد فنتكلم في كل مسالة منها بما يوجبه الدليل السمعي والعقلي بقدر الكفاية ان شاء الله

تسفهت الريح الشجر اي مالت به فعلم به انه متعدي في الصحاح

والسفه كل فعل خلا عن المنفعة اما للفاعل واما لغير الفاعل

الكلام في اثبات جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع واختلاف الناس

في جواز رؤية الله تعالى قال اهل الحق نصرهم الله ان الله تعالى جائز الرؤية يعرف ذلك
بالدليل العقلي ويراه المسلمون في الآخرة بعد دخولهم الجنة ثبت ذلك بالدلائل السمعية وقالت المعتزلة ويراه صح
والخوارج والنجارية والزيدية من الروافض ان الله تعالى ليس بجائز الرؤية بل يستحيل ذلك
عليه ولا يراه احد لا في الدنيا ولا في الآخرة لان المحال لا يتبدل باختلاف الازمنة والدهور
ولا باختلاف الامكنة والبقاع فلن يصير جائز الرؤية البتة فلا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة وانما
اختلفنا لان الخصوم ظنوا ان القول بالرؤية يوجب اثبات ما يستحيل على الله تعالى واهل الحق نصرهم الله
قد عرفوا انه لا يؤدي الى ذلك احتج الخصوم في ذلك بقوله تعالى لا تدركه الابصار الاية فالله تعالى
تمدح بنفي الرؤية عن ذاته اذ الادراك بالبصر ليس الا الرؤية كما تمدح باسمائه الحسنى وصفاته العلى
في سياق الاية وسباقها وكان حاصل الاية التمدح بسلب هذه الصفات اللاتي هي صفات الكمال ونفي ما لا
يليق بصفاته وفي اثبات ما نفي ازالة التمدح واثبات النقص كما في نفي ما اثبت بقوله بديع السموات والارض التمدح صح
وقوله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل وقوله وهو اللطيف الخبير وذلك لا يجوز وليس يستقيم اثبات
التمدح بنفي الادراك في الدنيا دون الآخرة لان اثبات ما تمدح بنفيه نقص واثبات النقص
عليه وازالة ما به يتمدح لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة وهذا لان اثبات النقص اثبات دلالة
الحدوث والله تعالى منزه عن سمات الحدث وجميع انواع العيوب والنقص في الدنيا والآخرة
اذ لو جاز ذلك في حال لانقلب محدثا وذلك محال ولان الله تعالى عندكم جائز الرؤية
في الدنيا فلم يكن التمدح بنفي ما يجوز عليه متحققا الا ترى انه تعالى لا يتمدح انه لم يتخذ لنفسه
ولدا اذ ذلك جائز فلم يكن نفيه مدحا وهذا لان ما كان في حد الجواز لم يكن ثبوته موجبا يكن صح
للنقص فلم يكن نفيه مدحا واذا تمدح بنفي الادراك دل انه لا يجوز لا في الدنيا ولا في
الآخرة والمعقول لهم ان للرؤية في الشاهد علة وشروطا لن يتصور تعدية شيء من ذلك
الى الغائب وما يثبت في الغائب او ينفى عنه يكون بطريق الاستدلال من الشاهد على
الغائب فما تعدت العلة تعدى الحكم وما لا فلا وتقرير هذا فيما تقدم واذا لم يمكن تعدية
علة الرؤية وشروطها لم يمكن تعدية الرؤية وانما قلنا ذلك لان علة كون الشيء في الشاهد
مرئيا كونه جسما اذ كل جسم يرى ويستحيل رؤية ما وراء الجسم من الموجودات وهي الاعراض
ولا تعدي للجسم فلا يتعدى الحكم وهو كونه مرئيا لان يرى هذا هو طريقة النظام ومن تابعه من المعتزلة

فانهم لم يجوزوا

127

فانهم لم يجوزوا في الشاهد الا رؤية الاجسام وقالوا باستحالة رؤية ما وراء الاجسام ويعلموا
بالوجود ان في الشاهد كذلك وحد وبعض الفلاسفة لم يجوز تعلق الرؤية الا بالالوان وكذلك
المحكي عن النجارية هذا وانكروا رؤية الاجسام ورؤية ما وراء الالوان من الاعراض وعلق هؤلاء
ايضا بمجرد الوجود وزعم الجبائي ان بعض الاعراض وهو الالوان وانواعها معروفة والاكوان
وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد ترى كما ان الاجسام ترى وكانت
الرؤية عنده متعلقة باحد هذه المعاني وهو الجسم واللون والكون وزعم ابنه ابو هاشم
ان المرئي هو الاجسام والالوان فاما الاكوان فليست بمرئية وشيء من ذلك لا يتعدى الى الغائب
فلا يتعدى الحكم وهو جواز الرؤية قالوا والشروط ايضا لا تتعدى فان شرط الرؤية ان تكون بين
الرائي والمرئي مسافة حتى ان المرئي لو التصق بآلة الرؤية انعدمت الرؤية وكذلك اتصال
الشعاع وانطباع المرئي في آلة الرؤية شرط عند من لا يثبت الرؤية الا للاجسام فان المذهب
عند بعضهم وهو النظام ان المحسوسات لا تدرك الا بالمماسة والمجاورة فان اليد لا
تدرك الحرارة والبرودة والملاسة والخشونة والصلابة واللين الا بالمماسة الحاصلة
بين آلة اللمس وبين الملموس وكذا الطعوم لن تدرك الا بالمماسة الحاصلة بين آلة
الذوق وهي اللسان واللهوات وبين الطعام وكذا الشم على هذا فان الرائحة عنده جسم ينفصل
عن الجسم المشموم ويتصل بخياشيم الشام فيحصل له العلم بذلك وكذا الصوت عنده جسم
وهو الهواء المضغوط ينفصل عن الجسم فينتقل في الجو الى ان يدخل صماخ السامع فيقع
بينهما مماسة فيحصل العلم بالصوت وكذا الرؤية لا بد من مماسة حاصلة بين آلة الرؤية وبين
المرئي فينفصل شعاع من عين الرائي ويتصل بالمرئي فيحصل بينهما مماسة فيعلم بالمرئي والمماسة
لا تجوز الا على الاجسام وتصير بان هذا الشرط متحققا لحمل النظام علة الرؤية كونه جسما
اذ المماسة لا تتصور الا بين جسمين وعند بعضهم يشترط ايضا انطباع صورة المرئي في العين
التي هي آلة الرؤية كما ينطبع في المرآة صور الاجسام المقابلة لها لولا ذلك الانطباع
لما حصل العلم بالمرئي دليله انعدام الرؤية عند زوال الانجلاء عن العين وبطلان الانطباع
وتبدل البصر بالعمى ولا يتصور انطباع الصورة الا في الاجسام اذ لا صورة لغيرها
قالوا وكذا الضوء الحاصل في هواء المسافة الممتدة بين الرائي والمرئي شرط لحصول الرؤية
دليله انعدامها عند ارتفاع الضوء بطريان ظلام الليل وذا محال في الله تعالى فيصح
بهذا ما ادعينا من انعدام تعدي علة الرؤية وشروطها الى الغائب فلا يتعدى الحكم ايضا لتحقق
ان احدهما اما العلة واما الشرط لو تعدي

بدون حاجة لا يعدي الحكم فاذا لم يتعدَّ بأجمعها اولى ان لا يعدي هذا كله لبيان المفارقة
بين الشاهد والغايب في العلة والشروط ومنع التعدية لانعدام المساواة فاما الكلام من حيث نفس
الرؤية فانهم يقولون ان ما تدعونه في حق الصانع لن تعرف روية عند اهل اللسان وفي المعارف
من ارباب العقول فان روية ما ليس بجسم ولا عرض ولا مقابلة بين الرائي وبينه ولا محاذاة
ولا اتصال شعاع ولا تقلب المقلة وتوجيه الوجه اليه والاقبال عليه واستدراك قدره والوقوف
على بعضه او كله او كله لن يعرف روية فاذن ما يقولون كلام يقال وليس لمحواه في الافهام ولا
لمعناه في الاوهام تصور ومجال وما يثبت في حق الغايب ينبغي ان يكون بعد ما يثبت في حق الشاهد
الا يري ان العلم منا المتعلق بمعلوم شاهد لما لم يخرج من ان يكون ضروريا او مكتسبا وكان
يكون العلم منا بالغايب كذلك حتي كان العلم بالغايب عندكم وعند الكثير استدلاليا وعند
بعض دوننا ضروريا فكذا الروية ينبغي ان لا يخرج في حق الغايب عن المتعارف المعقول
وبهذا التحقيق تبين ان ما تزعمون انه روية ليس بروية وكلامكم في ذلك غير معقول ٠
واما الكلام من حيث ذات المرئي فيقول المرئي اما ان يري كله او بعضه ولا يجوز
ان يري الله تعالى كله لانه ليس بمتناه ولا يجوز ان يري بعضه لانه تعالى ليس بمتبعض
ولا متجزي واذا امتنع الوجهان امتنعت الروية لانعدام القسم الثالث واما الكلام
من حيث الاستدلال بانعدام الروية للحال فانا لا نراه للحال وانعدام روية ما هو
المرئي لا يخلو من وجوه احدها افة في البصر والاخر معني في المرئي من الدقة واللطافة
والاخر معني في المسافة بين الرائي والمرئي وهو البعد او الحجاب والمعاني كلها
منعدمة اما الافة في البصر فمنعدمة لان البصر لا يرون وكذا الدقة واللطافة
لاستحالتهما على ذات الله تعالى اذ هما من صفات الاجسام وكذا البعد لاستحالة
المسافة بين الله تعالى وبين خلقه اذ هي جارية فيما بين المتحيزين وكذا الحجاب والتحيز
من امارات الجواهر واذا انعدمت الروية مع ارتفاع الموانع لا يبقى لانعدامها
وجه الا الخروج الدال على ان يكون جايز الروية واما الكلام من حيث
الاستدلال بصفة الروية والمكان الذي تدعون فيه الروية فهو ان الروية
عندكم تحصل اكراما للعباد بطريق الثواب وتلذذ بها العبد لا محالة والتلذذ بالنعم
يكون بمقدارها فما كان اعظم خطرا كان اعظم لذة ولا شك ان روية الله تعالى
اعظم النعم فيكون اعظمها لذة ثم الاكرام بالروية عندكم لا يكون على الدوام بل
بوجه ثم ينعدم

ولا شك في الردية

شبهة المعتزلة

ولا شك ان الروية اذا انعدمت انعدمت اللذة الحاصلة بها ولا شك بان العبد يتاذى بزوال
اعلى اللذات الى ادناها ويتنغص عليه ادنى النعم التي هو فيها عند زوال اعلاها والجنة ليست
بدار يتاذى فيها ولي الله تعالى او يتنغص عليه النعم فيها وهذا مما يوجب ان لا يري الله تعالى
في الاخرة فهذه هي الشبه المشهورة للخصوم ونستعين الله على حلها ودفعها على وجه لا يبقى للسامع
فيها شك ولا شبهة فانه لا حول ولا قوة الا به واما اهل الحق نصرهم الله فانهم احتجوا
بقول الله تعالى خبرا عن موسى صلوات الله عليه رب ارني انظر اليك الاية والاستدلال
بالاية من وجوه احدها ان موسى اعتقد ان الله مرئي ولو لم يكن مرئيا كان هذا منه
جهلا بخالقه ونسبة الانبياء الى الجهل بالله تعالى كفر والثاني انه تعالى قال لن تراني
نفي روية موسى عليه السلام اياه وما اخبر ان ذاته تعالى ليس بمرئي فانه ما قال لست بمرئي بل قال
لن تراني ولو لم يكن ذاته تعالى مرئيا في نفسه لاخبر انه ليس بمرئي اذ الحالة كانت حالة الحاجة
الى البيان والثالث ان الله تعالى قال ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني فالله تعالى علق الروية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من الجايزات والامكان
تعليق الفعل بما هو جايز الوجود يدل على جوازه وتعليقه بما هو ممتنع الوجود يدل على امتناعه
وعدم تكونه وتعليقه بما هو متحقق الوجود تحقيق له وههنا علق بما هو جايز الوجود وهو
استقرار الجبل ودليل جواز وجوده قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا اخبر انه تعالى جعله دكا ولا
انه اندك بنفسه وما اوجده الله تعالى كان جايزا ان لا يوجد لو لم يوجده الله تعالى اذ الله تعالى مختار
فيما يفعل دل ذلك على جواز وجوده فكان تعليق الروية به دليل كونها جايزة والرابع انه لما سال
الروية ما اياسه الله تعالى عن ذلك ولا عاتبه عليه ولو كان ذلك جهلا منه بالله تعالى او خارجا
عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله اني اعظك ان تكون من الجاهلين حيث سال عليه السلام النجاة
لابنه من الغرق وكما عاتب ادم عليه السلام على اكل الشجرة بقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة الاية
بل هذا اولى بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ تلك المرتبة
وحيث لم يعاتبه ولم يوبسه بل اطمعه ورجاه حيث علقه بما هو جايز الوجود دل ان الروية
جايزة والخامس انه تعالى قال فلما تجلى ربه للجبل والتجلي هو الظهور اي فلما ظهر ربه للجبل
كذا روي الشيخ ابو منصور رحمه الله عن اهل اللغة ثم قال ابو منصور رحمه الله لكن لا نفهم
من ظهوره ما نفهم من ظهور غيره وكذا نقول ان شيا من صفاته تعالى لا نفهم منه ما نفهم من
صفات غيره فلا نفهم من هذا

وسوال الظهور الحقا

سال ربه الروية اي الاراءة والدليل عليه قوله تعالى ارني وهو امر من الاراءة

ومطوه هذا قوله تعالى لعن اشركت ليحبطن عملك

لان تحريك الجبل كان الفعل الله تعالى بطريق الطبع
وما كان هذا شانه كان الطريان نزوله يكون استقرار ممكنا

فاذا جعل الجبل دكا باختياره
وكان جايزا ان لا يفعل

انه كان من الجبل وبين الله تعالى حجاب فارتفع الحجاب وظهر للجبل لان هذا مما لا يليق بصفات الله تعالى
وكان في التجلي ما حكى ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك عن الاشعري انه قال ان التجلي ان الله تعالى
خلق في الجبل حياة ورؤية حتى راى ربه ذكره ابن فورك في تفسيره تاويل قوله تعالى وان منها لما يهبط
من خشية الله ولا وجه لحمل الاية الا على هذا الوجه وهو نص في اثبات كونه مرئيا والله الموفق واجرى
المعتزلة في السؤال على هذه الاية وتاويلها ان زعم بعضهم ان موسى عليه السلام سال ربه اية يعلمه بها كما اعلم
ما انظر اليه فيحصل لي العلم بطريق الضرورة فلا يبقى للشبهة والشكوك مجال واليه ذهب ابو بكر بن
الاصم وابو القاسم الكعبي من جملتهم وهذا التاويل فاسد من وجوه احدها انه قال ارني انظر اليك
ولم يقل اليها ولو كان سال الاية لقال انظر اليها لان عند وجود الاية يكون النظر اليها ثم يحصل
بها العلم بالله تعالى بالقلب فيكون ناظرا الى الاية عالما بالله تعالى لا ناظرا الى الله تعالى والثاني انه
تعالى قال لن تراني ولم يقل لن ترى ايتي والثالث ان معنى قوله تعالى انظر اليك لو كان ارني اية
لكان قوله تعالى لن تراني اي لن ترى ايتي فيفسد تمكن في كلام الله تعالى خلف لانه اراه اعظم
الايات حيث جعل الجبل دكا والرابع ان موسى عليه السلام كان وقف على ايات الله تعالى من
قلب العصا حية وتفجير الماء من الحجر وفلق البحر واليد البيضاء وغير ذلك مما خصه الله تعالى
به من الايات الحسية بحيث استغنى عن طلب انه اهرى بل استغنى عن ذلك كله اغنى قومه
وابلد خليقة الله تعالى فهما لكثرتها وترادف فيها في انفسها وطلب الايات بعد ظهور ما به الغنية
للعاقل كان من تعنت الكفرة فلا يجوز مثله من موسى عليه السلام مع اصطفا الله تعالى اياه برسالته
وكلامه وتفضيله على عالمي زمانه والله الموفق والخامس وهو الذي يبتر حجة المعتزلة وعنادهم
وبلادة افهامهم ان الله تعالى قال فان استقر مكانه فسوف تراني فيصير على تقرير كلام
هولا الجهلة بالحقائق فان استقر مكانه فسوف ترى ايتي ولا يخفى على من له ادنى
لب ان الاية ترى عند اندكاك الجبل لا عند استقراره بل عند استقراره ينعدم رؤية
الاية لحقيقة انه عليه السلام كان عرفه وسمع كلامه وجعل يناجيه وليس من اداب العاقل
ان يقول لمن سبقت له به المعرفة وقاوضه الكلام وناجاه ان يقول له عرفني نفسك
واقم لي دلالة وجودك وثبوتك ولو قال ذلك لنسب الى الجنون والحمق وبالله العصمة
وزعم بعضهم ان موسى عليه السلام كان عالما ان الله تعالى لا يرى ولكن قومه كانوا يطلبون منه ان يريهم
ربهم على ما اخبر الله تعالى عنهم بقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة الاية

فطلب من الله تعالى الرؤية

129 فطلب من الله تعالى الرؤية ليبين الله تعالى انه ليس بمرئي لتكون ذلك استمكانا في قلوبهم الى هذا الاعتراض من الجبائي
ومن تابعه وهذا ايضا فاسد فان الله تعالى اخبر انه قال ارني انظر اليك ثم قال له لن تراني ولو كان الامر على ما زعموا لكان من
حق الكلام ان يقول ارهم ينظروا اليك ثم يقول لهم لن يروني فاذا هذا عدول عن اخبار الله تعالى وهو ولد الى غير ما
اخبر ولو جاز ذا الجاز ان يقال الاثر الله تعالى وان اخبر عن نوح عليه السلام انه ركب السفينة كان المراد منه ادريس عليه السلام وان
الباني للكعبة هو اسحاق مع ابيه يعقوب وان كان الله تعالى قال واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل الاية ولو قيل ذا لم
كفر هذا القائل وتكذيبه الله تعالى في اخباره فكذا هذا والثاني ان الرؤية لو لم يكن جائزة على الله تعالى وكان كفرا لكان موسى عليه السلام
لا يؤخر الرد عليهم بل كان يرد عليهم ويقرع كلامهم ساعة ولم يتركهم واعتقادهم الا بحق اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر
والانبيا عليهم السلام يجتنبوا التغيير لا التقرير الا ترى انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم الهة كيف لم يمهلهم بل رد عليهم
من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون الاية لا يقال انه كان يرد عليهم وكانوا لا يقبلون قوله فيسال من الله تعالى ذلك ليكون الله تعالى
هو الذي يرد عليهم ليكون ابلغ في قلوبهم فيقبلوا ذلك منه لان ذلك السؤال كان من الكفرة على ما قال الله تعالى خبرا عنهم لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة علقوا ايمانهم بوجود الرؤية وهو انهم كانوا وقت سؤال موسى عليه السلام الرؤية جملة ضربين بل كان ذلك
بعض السبعين المختارين من بني اسرائيل ولا يظن بمن كان مختار الرسول والمومنين انه يسال رسوله ما يكفر به ويشير له
الرسول فيما كما يعتقده وكونه كفرا بالله تعالى ثم لا يقبل ذلك منه حتى يحتاج الرسول الى السؤال من الله تعالى ليعلمه ذلك
ويخبره ليصدق بعد ذلك رسوله واذا لم يكن السؤال من السبعين بل كان من غيرهم لم يكن السؤال بحضرتهم معنى لولا
جواز الرؤية على الله تعالى الا ان يقال انما يسال بحضرة هولا المختارين ليرد الله تعالى السؤال ويبين انه ليس بمرئي ليطلع
السبعون المختارون على ذلك فيخبروا الباقين من قوم موسى ذلك وهذا ايضا فاسد لانا لو سلمنا كانوا لم يسلوا قول
موسى عليه السلام مع ما ايده من البراهين الباهرة والايات الظاهرة التي لا يبقى معها للمخالف عذر وللمعترض عنها ارتياب
لوضوحها وبلوغها الغاية القصوى في الظهور فضلا عمن له ادنى انصاف يحمله على التامل فيها فاحرى ان لا يسلوا قول هولا
السبعين وقد تجردوا عن المويد وانعدم في حقهم دلالة العصمة عن الكذب فلم يكن في سؤال ما هو كفر من بين هولا معنى
الا التعابير على الله تعالى وسؤال ما لا يجوز عليه ومن استطار في نفسه ان ينسب نسبة الانبيا الى مثل هذا فلا شك في كفره والله الموفق
ولنا ايضا في المسالة قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فالله تعالى اثبت الرؤية للوجوه التي فيها العقول الناضرة
الا ترى انه وصفها بالنضارة والوجوه التي توصف بالنضارة وقرن النظر بكلمة الى وعداه بها الى المنظور اليه وما هذا سبيله
لا يفهم منه الا نظر العين الا عند اقتران قرينة توجب الصرف الى ما يعلم بها انه اراد به الانتظار والاعتبار كما في قول القائل
وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ياتي بالخلاص فانه لما اقترن بقوله ناظرات قوله ياتي
بالخلاص علم انه اراد به الانتظار وفيما نحن فيه مثل هذه القرينة منعدم بل ان يحمل الا على النظر على ان بعض الرواة ذكر
البيت وجوه يوم بكر ناظرات وقال ان مراد الشاعر من هذا يوم اليمامة يحيى يوم بكر لان القتال كان فيه مع بني حنيفة من
بني حنيفة وهو ط مسيلمة الكذاب

فبالجري العمى والحرى
مصدران العمى
والجرى بمعنى

فيه من المبالغة والتوكيد مثل
ما في قوله تعالى اذ يلقونه بالسنتكم
وبه ولهوا بافواهكم فجعل كل جزء
من اجزاء الوجه ناظرا

ونزهتهم بجلس من كونوا ايل فنعتي في ذلك اليوم يوم تكرلهذا وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب فانهم كانوا يسمونه برحمن اليمامة
ونعنذا انطلنا انا ولم من قال معناه ثواب ربها منتظرة لما ان النظر المضاف الى الوجه المعدي الى المنظور اليه بحرف
الى لن يكون المراد منه نظر الانتظار فاما اذا اريد به الانتظار فانه لا يعلق بالوجه ولا يعدى بالى قال الله تعالى خبرا
عن تلك المراة فناظرة بم يرجع المرسلون لم يتعد بالوجه ولا عدي بكلمة الى لما اريد به الانتظار وقال الله
فان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا للناظر قريب اي لمنتظره فاما قول جميل بن معمر
اني اليك لما وعدت لناظر نظر الذليل الى العزيز القاهر فان المراد منه النظر الذي هو روية البصر لانه عداه
بكلمة الى ومعناه اني انظر اليك نظر الذل والانكسار لان النظر الى المامول على هذا الوجه يبعثه على الجارحة الى رضا ال...
وانجاز الوعد وفي قول القايل ويوم بذي قار رايت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظر
اراد ايضا نظر الروية لما عداه بكلمة الى ثم ان بعض الناس قالوا المراد منه حقيقة الموت وهو عندنا مرئي اذ كل
موجود جائز الروية على اشتراط سابقة تعالى وبعضهم قالوا اراد بالموت اسباب الموت كالضرب والطعن وهي مرئية في
العادة والشي قد يسمى باسم ما يؤول اليه وبعضهم قالوا اراد بالموت الابطال الذين يوجد الموت بضربهم وطعنهم
واقدامهم في الهيجا كما قال جرير انا الموت الذي خبرت عني وليس لهارب مني نجاء وقال
يا ايها الراكب المزجي مطيته بلغ بني اسد ما هذه الصوت وقل لهم بادروا العذر والتمسوا قولا يبريكم اني انا الموت
وروايه تراكم والذي يدل على ان حمل الاية على الانتظار فاسد وجهان من المعقول احدهما راجع الى نفس المنتظر والاخر
الى حال المنتظر اما الراجع الى نفس المنتظر فهو ان الثواب يومئذ يكون موجودا لان الجنة دار وقوع الثواب لا دار
الانتظار اذ الانتظار لذلك موجود في الدنيا والمعدوم هو الذي ينتظر لا الموجود وما يقال في مثل الكلام
انتظر زيدا معناه انتظر حضوره وقدومه الا يرى انه لو قال انتظر حضوره كان مستقيما ولو قال انتظر وجوده
كان فاسدا فدل ان هذا التاويل فاسد واما الراجع الى حال المنتظر فهو ان ولي الله تعالى في الجنة مصون عما يوجب
اعتراء وحشة في صدره او ضيق وقلق في قلبه وفي الانتظار ذلك منغص للنعمة وقد قيل في المثل السائر
الانتظار موت احمر وهذا ما لا يليق بحال اهل الجنة الا يرى كيف وصفهم بنضارة الوجوه بقوله وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وذلك وصف من اتم الثواب لا وصف من هو بعد في تعب الانتظار وكربه وحقيقة ان النظر
مضاف الى الله تعالى لا الى غيره فلا يصرف الى غيره ولو جاز ذا لجاز صرف قوله اعبدوا ربكم الى غير الله تعالى
وحقيقة هذا ان اضمار المضاف واقامة المضاف اليه مقام المضاف انما يصح عند تعذر المضاف في نفسه بدليل
والدليل محصل لفايدة الكلام ونفي الايهام كما في قوله تعالى واسال القرية اي اهل القرية لان السوال للجواب ولا جواب ينتظر
من الابنية والحيطان ونحوها من الجمادات فعلم ان المراد منه من ينتظر منه الجواب وقد انتفى بذلك الاهمال فاما عند
انعدام دليل يعين بعض ما يضاف فلا يجوز الاضمار لانعدام الفايدة الا يرى انه لو قال رايت زيدا واراد شيئا منه
او قميصه او دابته او داره كان مخطيا في ذلك لاستواء هذه الاشياء وما سواها الاشياء في صحة الاضافة الى زيد وانعدام

يوم ذي قار من اعظم
ايام العرب
[illegible]

دليل التعيين

دليل التعيين فكان المتكلم به المريد بعض هذه الاشياء من غير دليل التعيين متكلما بما لا فايدة فيه فيعد سفيها جاهلا
ثم ما يصح اضافته الى الله تعالى اشياء كثيرة من نحو الجنة والعرش والملايكة والانبياء والرسل عليهم السلام واصحاب الرسل و
الاولياء وعباد الله الصالحين والدور والقصور والحور العين والغلمان والبسط والحلل والاواني وغير ذلك مما لا يحيط
به العد والاحصاء وان يولع في الاستقصاء فتعيين البعض بلا دليل يوجب التعيين عدول عن سنن اللغة وخروج عن خطاب
عادات الحكماء فحمل كلام الله تعالى على هذا فاسد لا يجوز المصير اليه والله الموفق وفي التعلق بالاية والاعتراض عليه كلام كثير وفيما
ذكرت كفاية ولنا ايضا قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وجاء في غير خبر ان الزيادة هي النظر الى الله تعالى وقد بحثنا غير ذلك
مما جاء في التفسير لكنه لولا ان القول في الروية كان امرا ظاهرا والا لكان لم يحتج قط مما لم يحتج فيها اليها وهذا في كامل السيد
باجماع الصحابة وشيوع القول بالروية فيهم وكل الشيخ ابو عبد الله محمد بن علي الترمذي الحكيم رحمه الله في مصنف له سماه سلوك
اهل العدل بين المشبهة والمعطلة فقال اتفق على حديث الروية عدة من اصحاب رسول الله عليه السلام ورضي عنهم كلهم ايمة منهم ابن
عمر وابن مسعود وابن عباس وصهيب وانس بن مالك وابو موسى الاشعري وابو هريرة وابو سعيد الخدري وعمار بن ياسر
وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمارة بن رويبة الثقفي وحذيفة عن ابي بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله
وابو امامة وبريدة الاسلمي وابو برزة وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي احد وعشرون رجلا من اصحاب رسول الله عليه السلام روى عنهم
كلهم رووا عن رسول الله عليه السلام في اثبات الروية فمن رد هذا فقد تكذب هولاء وفي الاحاديث والدلايل السمعية في هذا الباب
كثرة وقد ثبت بهذه الدلايل روية الله تعالى ولا ثبوت لها الا جوازه فثبت في ضمن الثبوت جواز الروية ثم نشتغل بعد هذا
ببيان جواز روية الله تعالى في المعقول وان كان الترتيب يقتضي اثبات الجواز اولا بالدلايل العقلية ثم الثبوت بالدلايل السمعية
الا انا قدمنا الدلايل السمعية لما انها ثبت بها الثبوت والجواز جميعا معا فمن اكتفى بها كان ذلك كافيا له فلا يحتاج الى الخوض
في الدلايل العقلية ثم بعد فراغنا من اثبات ما ادعينا اثباته بالدلايل السمعية نشتغل بالدلايل العقلية فنقول وبالله التوفيق
كان اوايلنا واوايل المعتزلة يسر منهم الاجماع ان الاعراض مستحيلة الروية واختلفوا بعد هذا الاجماع ان العلة المطلقة
للروية في الشاهد ما هي فزعمت اوايلهم انها الجسمية فكل ما هو جسم كان مرئيا وكل ما لم يكن جسما فهو مستحيل الروية وقالوا ان الباري
جل وعلا ليس بجسم فيستحيل رويته وزعموا ان كل من قال ان الله تعالى مرئي فقد زعم انه جسم اذ لا فرق بين قول القايل
هذا جسم وبين قولهم هذا مرئي كما لا فرق بين قولهم هو عشرة وبين قولهم هو خمسة وخمسة واصحابنا رحمهم الله قالوا ان العلة
المطلقة للروية هي كونه قايما بالذات فما كان قايما بالذات يصح رويته وما لا يكون قايما بالذات مستحيل رويته والله تعالى
قايم بالذات فكان جائز الروية ومن زعم انه تعالى مستحيل رويته فقد الحقه بالاعراض لا بالاجسام له بذاته ثم ان اوايلنا واوايلهم
اجمعوا لكون الاعراض مستحيلة للروية ان الخلاف بين العقلاء قديما وحديثا موجود في ثبوت الاعراض واعيانها واشتغل
المشهورون في اقامة الدلايل على ذلك ولو كانت هي مرئية محسوسة لما جرى الخلاف فيها بين ارباب الحواس السليمة المحتاجين
بالدلايل العقلية ولما اشتغل العقلاء بالمحاكمة الى دلايل الاصول بل فزعوا الى الحواس ونسبوا المنكرين الى العناد وجحد
الضرورات والمكابرة للحواس والحقوهم بالمتجاهلة من السوفسطائية وحيث لم ينسبوهم الى ذلك ناظروهم واشتغلوا بذكر
الدلايل العقلية

علم انها ليست بمرئية وان طريق ثبوت العلم بها العقل لا الحس ثم ان النظام من جملة المعتزلة لما ثبت عرضا الا الحركة
فاما ما وراء الحركة من الموجودات كالالوان والطعوم والروائح فقد جعلها كلها اجساما وجعل الالوان مرئية
لكونها اجساما عنده وان لم تكن قائمة بالذات ثم انه صرح لم تجوز رؤية الاصوات وان كانت اجساما فاما المتقدمون
من اصحابنا رحمهم الله فقد اختلفوا في جواز درك الاعراض بالحواس الاخر نحو الاصوات انها هل تدرك بحاسة السمع وطرد
عبد الله بن سعيد القطان الكلام في كل ذلك وقال لا يجوز ادراك عرض ما بحاسة من الحواس اذ لو ادرك لما جرى الخلاف في ثبوتها
بين اولي الحواس السليمة وزعم ان المسموع هو الذات التي قام به الكلام والصوت لا الكلام والصوت فاما من سواه
من اصحابنا الذين لا يجوزون رؤية الاعراض فانهم يجوزون استدراكها بالحواس الموضوعة لدرك كل نوع منها فلم
يطردوا علتهم في اخراج الاعراض من ان تكون مرئية بجريان الخلاف في ثبوتها بين العقلاء فاذا التعويل على القائم بالذات
عن مسكن الاعراض بطريق التعلق بالاجماع مع الخصوم في استحالة رؤية الاعراض فيقال لهم انفسنا ان ما هو مستحيل
الرؤية في الشاهد هو العرض وان كل جسم جائز الرؤية وكل جسم كما هو جسم فهو قائم بالذات فيسال انه يرى لانه جسم
فلا يتعدى الى الغائب لانه ليس بجسم او لانه قائم بالذات فيتعدى الى الغائب لانه قائم بالذات ويسوغ ان يتكلم على هذا الوجه ولا
يشتغل بدليل استحالة رؤية الاعراض الا اذا كان المثبت للرؤية يرى شيئا من الاعراض بحس من الحواس فلا يمكنه التعويل
على ذلك الدليل فيسوغ ان يعتمد على اجماع الخصوم على ذلك ثم يتكلم ان الاجسام ترى لقيامها بالذوات دون التركيب والجسمية ثم ان
النظام منهم يبني الكلام على اصله ان الالوان مرئية وهي اجسام وليست بقائمة بالذوات فاذا انفكت الرؤية عن القيام بالذات
وما انفك عن الجسمية ووجه ابطال كلامه انه بناه على اصلين كل واحد منهما غير صحيح احدهما ادعاؤه ان الالوان اجسام
وهذا ممنوع بل هي اعراض لوجود حد العرض فيها فان الحركة التي هي عرض بالاجماع انما كانت عرضا لاستحالة
قيامها بذاتها وافتقارها الى المحل واستحالة بقائها اذ العرض هذا هو مفارق للاجسام لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها
الى المحل واستحالة بقائها وتفارق صفات الله تعالى لاستحالة بقائها وهذا الحد بعينه موجود في الالوان ثم هو وان كان
يدعي بقاءها الا انا اثبتنا بالدليل الذي ثبت استحالة بقاء سائر الاعراض وهو ان الباقي يكون باقيا ببقاء واستحالة قيام البقاء
بما لا يبقى ثابتة بالبديهة فلم يمكن الاعراض بقية على ما ستعرف ذلك اذا انتهينا الى مسألة الاستطاعة ان شاء الله تعالى
والالوان عرض قائمة بذواتها لاستحالة قيام البقاء بها فلم تكن باقية وكانت اعراضا لا اجساما ومع ذلك جوز النظام رؤيتها
دل ان الرؤية تنفك عن الجسم فبطل تعليقه الرؤية بالجسم وكذا هو يقول باستحالة رؤية الاصوات وان كانت عنده اجساما
فاذا بطل تعليقه جواز الرؤية بالجسم طردا وعكسا فاما من سوى النظام من قدماء المعتزلة الذين يسلمون ان الالوان والطعوم
والاصوات اعراض ويقولون انها مستحيلة الرؤية ويعلقون الرؤية بالجسم يقولون ان الجزء الذي لا يتجزى قائم بالذات
وهو مستحيل الرؤية لخروجه من ان يكون جسما فدل هذا على تعلق الرؤية بالجسم وجوداً وعدماً واصحابنا يقولون ان الجسم هو المركب
من الجواهر وعند رؤيته يرى كل جوهر وان لم يكن كل جوهر جسما وهذا لان الجوهر لو لم يكن في نفسه مرئيا قبل انضمامه الى غيره
لما صار مرئيا بالتركيب وانضمامه الى غيره لان جواز الرؤية واستحالتها تابع الى الذات والذات لا تتبدل بالتركيب فلا يتبدل
الحكم المتعلق بالذات

والاعراض رأي عبد الله بن سعيد بن كلاب يمكنه ان يعلق بذلك الدليل واما من لم يكن متابعه في ذلك ويجوز استدراك كل شيء مر

لا قيام له بذاته ثابتة

وهذا لان المبدل بالتر

131

وهذا لان المبدل بالتركيب هو الاحكام المتعلقة بالمقادير والكميات فان ما ليس بطويل اذا انضم الى ما ليس بطويل يصير الجميع طويلا
وكذا المربع والمثلث والمدور وغير ذلك من الاشكال فاما الاحكام المتعلقة بالذوات فلا تتبدل بالتركيب لان الاعراض تتبدل ذواتها
عند التركيب اذ التركيب ليس الا مجاورته غيره والتي يجاوره غيره لا تتبدل في نفسه بل يتبدل القدر وكذا الاحكام المتعلقة بالذات
لا تتبدل لانها تبعه للذات التي بقاؤها وتزول بزوالها ولما كانت الجواهر عند التركيب مرئية دل انها عند التفرد مرئية وهي قائمة
بالذات وليست بجسم فكانت الرؤية دائرة مع القيام بالذات دون الجسم فيتعدى الى كل قائم بالذات فهذا ابطال التعلق بهذه الطريقة
ويسوغ ان يسأل الخصم انه هل يرى رؤية الاعراض جائزة فان رآها مستحيلة الرؤية يتكلم على هذه الطريقة وان قال ان بعض الاعراض
مرئية فيسوغ ان لا يتمسك بهذه الطريقة لانه لا يمكنه تمشيتها الا اذا رأى استحالة ادراك الاعراض بالحواس كلها برأي عبد الله بن
سعيد فيتكلم بالمعقول الذي بينا في استحالة رؤية الاعراض وادراكها بالحواس من وجود الخلاف فيها بين اولي الحواس السليمة
فحينئذ يمكنه الكلام فاما غير عبد الله من قدماء اصحابنا فانما كانوا يعلقون الرؤية بالقائم بالذات لمساعدة المعتزلة اياهم في القول باستحالة
رؤية الاعراض لا غير وكان الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله يرى الاصوب في هذه المسألة ان يتمسك بالدلائل السمعية الواردة في كتاب
فاذا تعرض الخصوم عن الاعتراض عليها وزعموا ان الدلائل السمعية ان اوجبت الرؤية فالدلائل العقلية تمنع القول بالرؤية فكانت
الايات والاحاديث متشابهة يجب التوقف فيها فيقال لهم لم قلتم ان الدلائل العقلية تمنع القول بالرؤية فاذا قالوا لان المرئي هو الجسم
بدليل ان في الشاهد لا يرى الا الجسم والله تعالى ليس بجسم بطل الرؤية لذلك قيل لهم لم قلتم ان الجسم يرى لانه جسم ولم لا يجوز انها تعلقت
بالاجسام لا لكونها اجساما بل لكونها قائمة بالذات فيعلل بها على طريق المعارضة دفعا لكلام الخصوم لا تسديدا للتعليل فتنقطع
الدلالة على الخصم فينهدم جميع ما يقيم من الدلالة على تعلق الرؤية بالجسم علة تامة ولا يحتاج الى اقامة الدليل على تعلقها بالقيام بالذات
فكان هذا اضيق على الخصم واحسم لمادة شغبه فانه رحمه الله ذكر في كتاب المقالات في مسألة الماهية فقال ثم الاصل ان ما لا يرى
في الشاهد عرض يقوم بغيره والاكل قائم بنفسه يرى فاذا كان الله تعالى قائما بذاته يرى لاجل الاعتدال بذلك ولكن على الدفع والمقابلة
انه لم يرجع في الامر الى ايجابه بالدليل لكن رجع الى الوجود في الشاهد وهذا لفظه رحمه الله ومعناه ما بينا وكذا المتكلمون هذه الطريقة
مع المتأخرين منهم القائلين بجواز رؤية بعض الاعراض اصلح بجواز رؤية الاجسام وتبيلها بالدليل السمعي انه تعالى يرى وان
توقفت في القول بها فانهم لمخالفة للدليل السمعي الدليل العقلي قبل ولم قلت انه يخالف الدليل العقلي فاذا قالوا لان المرئي في الشاهد
ما هو من هذه الاجناس المخصوصة وهي الاجسام والالوان والاكوان والله تعالى ليس من هذه الاجناس قيل لهم لم قلتم ان تعلقها بهذه
الاجناس يتعلق الاحكام لجلالة هذه الاجناس من اوصاف الوجود ويطالبون بدليل فما قاموا من الدليل يهدم عليهم
اشتر بعد هذا فسهل حسم الكلام ونقل مؤنة المجادلة ويحق والله الموفق ويسوغ ان يدعي ان العلة المطلقة للرؤية القيام
بالذات ايضا وما ذكر الشيخ رحمه الله على طريقة المباحثة والمباهلة بل بطلب الخصوم باقامة الدلالة على حجة ما يدعيه ولا يشتغل
بادعاء علة فانهم هم المدعون ان العلة المطلقة للرؤية ما زعموا ولا معنى للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة بل التعرض
بمنع دليل الخصم وهدمه وانما صار الى ذلك عند العجز عن ذلك ولا عجز بحمد الله على ما تبين بعد هذا ان شاء الله تعالى من اصغى الى هذه الوصية
وتمسك بهذه الطريقة فقد كفي مؤنة الخصم واندفعت عنه معتبة مجادلتهم ومن رام اكثر من الدليل المعقول الذي

خارج صح

اعتمد عليه المتاخرون من اصحابنا واراد الوقوف عليه فيتبين ذلك فنقول وبالله التوفيق ان المتاخرين من اصحابنا عند دعوى
المتاخرين من المعتزله رويه بعض الاعراض ذهبوا الى ان العله المطلقه للرويه في الشاهد المجوزه لها الوجود وان كل موجود
رويته ممكنه جائزه ودليل ذلك انا نرى الجواهر والالوان والاكوان وهي الحركه والسكون والقرب والبعد والاجتماع والافتراق
وقد وافقنا الجبائي على ان هذه الاجناس كلها مرئيه وابنه ابو هاشم وافقنا على رويه الالوان وخالفنا في رويه الاكوان والنظام
وافقنا على رويه الالوان غير انه ادعى انها اجسام وقد اقمنا الدلاله على كونها اعراضا فاجماع هولاء اغنانا عن اقامه الدليل على
رويه بعض الاعراض وكونها جائزه الرويه ثم الدليل مع هذا على رويه الاعراض التمييز بالبصر بين الاسود والابيض والمجتمع
والمفترق من غير قيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق بالة الرويه وهي البصر ولم يعرف كون الجواهر مرئيه الا بالتمييز
بين اجناسها وحصول العلم بوجودها وهذا المعنى بعينه في حق الاكوان والالوان موجود فكانت مرئيه ولو لم تكن مرئيه لعرف بالرويه
وجود الجواهر ولكان لا يتوقف على كونه متحركا او ساكنا او مجتمعا او مفترقا لما لا يتوقف على الطعوم بمجرد الرويه لانعدام
تعلقها بالطعوم على ما نجري لله تعالى العاده وان كانت مرئيه عندنا لكونها موجوده على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى والدليل
على ان الجواهر مرئيه موافقه جميع المعتزله ايانا على ذلك فغنينا بالاجماع عن اقامه البرهان على ذلك ثم الدليل على ذلك حصول
التمييز بين اجناس الجواهر بالرويه كحصوله بين انواع الالوان ثم يقال لهذا الذي لا يجوز رويه الجواهر ولم يجوز الا رويه
بم عرفت ان الالوان مرئيه فان قال بالتمييز بين انواعها بالرويه قلنا يلزم ان الجواهر والاكوان والطول والقصر والحركه والسكون
وغير ذلك وبعين هذا نطالب النظام فيقال له لم قلت ان الالوان مرئيه فلا يمكن الا ان يعول على التمييز بين انواعها فلم رويه الحركه
والسكون وكذا ابو هاشم نطالبه بالعله التي لاجلها جعل الالوان مرئيه ثم نطالبه بالتفرقه بينها وبين الاكوان وتستوي بينهما
في تلك العله واذا استوت الجواهر والالوان والاكوان فيقول لا يتحقق فيها الاوصاف ليست العله المجوزه للرويه من
الاوصاف الانفاقيه المعرفيه بالتسميه عند المتكلمين اوصاف الوجود ثم نعدي الرويه بتلك العله من الشاهد الى الغائب اذ التعدي
من الشاهد الى الغائب يكون باوصاف العله دون اوصاف الوجود والفرق بين اوصاف العله واوصاف الوجود قد مر في مسئله الصفات
فيستحيل صير الاوصاف وليس من صفه العله من اوصاف الوجود فنقول وبالله التوفيق لا يخلو المرئي في الشاهد من ان يكون مرئيا لكونه
جسما او لكونه عرضا او لكونه لونا او مذكورا او لكونه محدثا او لكونه موصوفا او لكونه ماهيا او لكونه موجودا ولا جائز ان
يكون حسا لانا اقمنا الدلاله على رويه اللون والكون وهما ليسا بجسمين ولا جائز ان يرى لكونه عرضا لقيام الدلاله
على كون الجسم مرئيا وليس هو بعرض على ان عند الخصوم تستحيل رويه كثير من الاعراض وطرد ذلك طرد او عكسا وعند
اوايلهم تستحيل رويته كلها ولا جائز ان يرى لكونه لونا لانا راينا ما ليس بلون وهو الجوهر والكون على ما اثبتنا ذلك
بالدليل وساعدنا على ذلك الجبائي ولا جائز ان يرى لكونه ملونا او متلونا لقيام الدلاله على رويه الالوان والاكوان
وليست هي بمتلونه لاستحاله قيام اللون بها ولا جائز ان يرى لكونه قائما بالذات او لكونه موصوفا لان الخصوم لو
علقوا الرويه بكونه قائما بالذات او لكونه موصوفا فقد كفينا المسئله وانكر التعديه الى الغائب ثم انا شاهدنا ان اللون والكون
مرئيان وليسا بقائمين بذواتهما ولا بموصوفين بصفه تقوم بهما ولا جائز ان يرى لكونه متكونا لان المتكون لم يرى لانه الموجود

132

فهو ما ندعيه وان ارادوا به ما قام به عرض فهي كونه فصوفا فيبطل لان اللون والكون مرئيان وكذا الوخلق الله تعالى في ابتداء خلقه العالم
جوهرا واحدا كان مرئيا على ما قررنا واصل هذا من وجوب كون الجزء الذي لا يتجزى مرئيا ولم يكن متكونا حينئذ ولا جائز ان يرى
لكونه معلوما او مذكورا لان المعدوم معلوم ومذكور وليس بمرئي على ان الخصوم لو ادعوا ان الشاهد يرى لكونه معلوما او مذكورا
للزمهم التعديه لكونه تعالى معلوما مذكورا ولا جائز ان يرى لكونه محدثا لان من المحدثات عندهم ما يستحيل رويته لان عند اوايلهم
ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الرويه وهي محدثه وعند الجبائي ما وراء الالوان والاكوان من الاعراض مستحيل رويتها وان كانت
محدثه وكذا الحكم عند ابي هاشم فيما وراء الالوان من الاعراض وكذا عند النظام الحركات والاصوات مستحيل رويتها وهي محدثه
على ان الجواهر ترى في حاله البقاء وهي في حاله البقاء ليست بمحدثه حقيقه اذ المحدث ما يتعلق به الاحداث وهي يتعلق بها في اول احوال
وجودها لا في حاله البقاء الا عند النظام خاصه وهو فاسد لاستحاله تعلق الاحداث بموجود استمرارا ان حدوثه اذ احداث
الموجود واحداثه محال ولا جائز ان يرى لكونه باقيا لانها لو تعلقت بما لا يثبت بما ادعيناه وامكنت التعديه الى الغائب لان الله تعالى
باق على انا اثبتنا ان بان رويه الالوان والاكوان وهي اعراض ويستحيل بقاؤها عندنا فان ادعت المعتزله بقاءها ينقل الكلام الى
تلك المسئله على ان عند النظام الاصوات باقيه ويستحيل رويتها عنده وكذا الجبائي بقاء الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه والجبن والقدره
والعجز والعلم والاعتقاد والكلام وليست هذه الاشياء مرئيه عنده وكذا ابنه يقول ببقاء جميع الاعراض التي اجاز ابوه
بقاءها الا الكلام خاصه ولهم رويه شيء منها على ان كل حسن يرى عندهم يكون جائز الرويه في اول احوال وجوده بلا خلاف بين العقلاء
فضلا عن المتكلمين لان ما يستحيل رويته لذاته لا يختلف باختلاف الازمنه وهي في تلك الحاله ليست بموصوفه بالبقاء الا
عند عباد والكراميه وهو فاسد لما عرف في العالم وجد ولم يبق عند جميع اهل اللسان واذا اندفعت هذه الوجوه تعين ان جواز
الرويه كان متعلقا بالوجود والله تعالى موجود فكان جائز الرويه ثم عرفنا ثبوت الرويه للمسلمين في دار الكرامه بما من الدلائل
السمعيه فان قيل رويه شيء من الاعراض غير مسلم مرادا منا فلم قلتم ذلك قولكم ان التمييز يقع بالبصر بين الساكن والمتحرك
والمجتمع والمفترق والاسود والابيض كما يقع بين جسم وجسم قلنا نقول بهذا لا يتبين ان السواد والبياض مرئيان وكذا الحركه
والسكون والاجتماع والافتراق بل المرئي هو المتحرك والساكن والاسود والابيض والمجتمع والمفترق ولا يعرف هذه الاعراض بل يدل بها على الاعراض
سكون وجودها مع انهم ارباب الحواس السليمه على ما مر عرفنا ان المتحرك اذا رؤي عرف وجود الحركه بالدليل وكذا السواد والبياض
هذا كما نقول ان التمييز يقع بحاسه اللمس بين الحار والبارد والخشن والاملس والصلب والرخو على حسب ما يقع بين الاسود والابيض
بحاسه البصر ومع ذلك اجمع العقلاء على ان الحراره والبروده والملاسه والخشونه والصلابه والرخاوه ليست بمرئيه فكذا
البياض والسواد والحركه والسكون فما لهم لا دعوا الى هذا الخ فان قيل ما نرى في الشاهد لا ينكر ذلك الامر كان مرئيا ولم يعرف
كونه مرئيا الا بالتمييز بحاسه البصر بينه وبين غيره من غير ان يحل الاله منه شيء فان الجسم لما كان يرى لم يحل من معنى الجسميه في العين شيء
ومع ذلك حصلت له المعرفه بذلك الجسم والتمييز بينه وبين غيره وهذا المعنى بعينه موجود في البياض والسواد والحركه
والسكون فكانت مرئيه بخلاف اللمس فان هناك لا يعرف الملموس الا بوجود الجسم الملموس ثم ما وراء ذلك من المعرفه الحاصله
بتلك الاعراض التي هي في اللمس لاجلها لا يحصل بمجرد اللمس بل بانقسام تلك المعاني الى اله اللمس وهي اليد فان الحراره تقوم باليد وكذا
البروده

وكذا الخشونه والملاسه تؤثر في اليد عند امرارها على الصفحه الخشنه والجسم من تسهل المرور وتعذره وكذا في الصلابه والرخاوه
تحل اليد معنى من الدخول في اجزايه وامتناعها من الدخول فيها فيعرف هذه المعاني لمماسها بآلة اللمس التي هي من اجزا الماس
فيعرف حلولها في جسمه كما يعرف الحرّ والبرد بما يتصل لا بما يتبينه العلم بقيامها بالمحل مع ثبوت العلم بحلولها فيه وهذا
المعنى منعدم في الروئه فان الرآئي يعرف الجواهر والالوان والاكوان من غير حلول شي من هذه الاشيا في الرآئي فلولم تصر مرئية
لما حصل له التميز بينها وبين اغيارها اذ الوقوف على صفتها انعيون لن يكون الا بدخولها تحت الحس فاما ما تقوم بذات الانسان
فممكنه ان يعرفه بالضروره فيما قام به من الحراره والبروده وغيرها عرفه بالضروره وعرف بالضروره قيامها به قيامها بالمحل
الممسوس من غير حصول الحس لهذه المعاني فاما في المرئي فذلك وقوع على معنى في الغير اسندا بالحس وما يزعمون من انكار
نفاة الاعراض بطلان الاصوات عندكم فان الصوت مسموع ومع ذلك يتكرون فان قالوا انما ينكرون في الاصوات كونها اغيارا
للذوات ومعاني ورآها لا وجودها وكونها اغيارا للذات ومعاني ورآها امر راجع الى الذات كصفه الوجود
مما لا يمكن معرفته بالحس فلم يكن الخلاف في الحقيقه بيننا بحس بل فيما لا يحس قلنا وهذا هو بعينه الجواب في الالوان
والاكوان لان اعيانها داخله تحت الحس مرئيه بها ولا خلاف في ثبوتها انما الخلاف في كونها معاني ورآ الذات وذلك مما لا يمكن
معرفته بالحس فان قالوا لا وجه الى ادعا روئه الاكوان فان راكب السفينه لا يرى تحركها ولا يحس ذلك ولو كانت مرئيه
لرآها الراكب وهو شبهه ابي هاشم قلنا بمثل هذه الشبهه ينكر السوفسطائيه روئه الاجسام فانهم يزعمون ان من وقع بالبريه السراب
وغيره لا يرى ممكنا ويقرب من السراب ولم يوجب ذلك قدحا في روئه الاجسام فكذا ما الزمت على ان اللون عندكم مرئي ولو
ان سهما صبغ باصباغ مختلفه ثم رمي او فلكة مغزل او عنبيه بصبغ باصباغ مختلفه ثم يدار لا يرى الا لون واحد وما ورآ
هذا الواحد لا يرى وان كان في حال رمي السهم ودوران المغزل موجودا فكذا حركه السفينه بل اولى لان تلك الالوان لا يقف
عليها ولا يعرفها في تلك الحاله احد من الناس وحركة السفينه يقف عليها غير راكبها وكذا راكبها لو نظر الى ما رأى حركة السفينه
ثم ذلك لم يوجب استحاله روئه الالوان وكذا ما الزمت على ان الاكوان وان لم يتعلق بها الروئه في الشاهد لا يبطل ذلك اعلانا
بالوجود لان الالوان مرئيه بلا خلاف بيننا وبين ابي هاشم ولا وصف يجمع الالوان والجواهر يمكن تعليق الروئيه الا الوجود وعلى
ما يقرر فاذا هذا سوال لا يحتمل التعلق به تفقها للخصوم فان قالوا روئه الجواهر والاكوان والالوان وان ثبتت
في الشاهد غير انا وراء الالوان وهي الجواهر والاكوان ليس بمحسوس لو توقف عليه بالروئه بل قد يمكن ادراك ذلك بما ورآ البصر وهو
اللمس فان الاعمى يعرف وجود الجسم وحركته وسكونه واجتماع الجسمين وافتراقهما باللمس كما يعرف ذلك البصير بالبصر فاما اللون
فهو لا يوقف عليه الا بحاسه البصر ولهذا لا يعرف الاعمى لون الجسم باللمس فكان اللون هو المختص بالادراك بحاسه البصر على
معنى انه لا يدرك بشي من الحواس الا بالبصر فلو كان الباري جل وعلا مرئيا مع انه ليس بمسموع ولا ملموس ولا مذوق ولا مشموم
لكان ادراكه مختصا بالروئه فكان لونا اذ هذا من خاصيه اللون وحيث يستحيل ان يكون الله تعالى من جنس الالوان استحال ان
يكون مختصا بالادراك بالبصر فعند ذلك اما ان تعالى انه مسموع كما انه مبصر او مذوق او مشموم وذا محال واما ان يمتنع عليه الروئه
ويسلم لهم هذا كله تمويه او جهل عند اهل الخصوم والحفاظ واما الجهل عند اهل الخصوم فان عبد الله بن سعيد وابا الحسن الاشعري
كانا يقولان

بلغ ... بلغ ... [marginal note, partly illegible]

133 ان ذات الباري تعالى يجوز ان يسمع كما يجوز ان يرى فلم يكن عندهما الذات مختصا بالروئه فبطل هذا الكلام ثم عند الاشعري اللون يجوز
ان يسمع ايضا فلم يكن اللون مختصا بجواز الروئه ولا الذات الباري جل وعلا فهما يستويا ذات الباري واللون في ان كل واحد منهما يجوز ان يسمع ويرى
لا يوجب ان يكون الباري جل وعلا لونا لان كل واحد منهما اعني الروئه والسمع يتعلق بكل موجود ويتعلق بالمتضادات والمختلفات ولا يوجب
التشابه والاستوا بينها فكذا هذا واما الجهل بالحقائق فلانهم زعموا ان اللون لا يدرك الا بالبصر والحركه والسكون والاجتماع
والافتراق يدرك باللمس كما يدرك بالبصر وهذا جهل منهم وذلك انا نقول لهم اتسلمون بقولكم ان اللون لا يدرك الا بالبصر انه لا يعلم
الا بالحس ومعرفه وتحصل ولا طريق للعلم سواه ثم يقال لهم اتسلمون بقولكم ان الحركه والسكون والاجتماع والافتراق يدرك
باللمس انها تحس فتكون محسوسه او انها عند مس الجسم يعلم من غير ان تكون محسوسه فان زعمتم انها تحس فتكون محسوسه كما تكون مرئيه
فهذا باطل لان الجسم لا يحس لاستحاله قيام المماسه بالاعراض ولا بد في اللمس من قيام المماسه بكل واحد من المتماسين وان قالوا انها تصير
ولكنها تصير معلومه بالحس بمس الجسم الذي هو محلها قلنا لا بد من دخول تحت الحس لا يصير معلوما بالحس بل يصير معلوما بالعقل بواسطة الحس
فكان العلم الحاصل بالاجتماع والافتراق والحركه والسكون بالعقل بواسطه الحس اذ لم تصر هذه الاشيا محسوسه كالعلم بالحراره والبروده
والملاسه والخشونه والصلابه والرخاوه وعند الروئه تصير هذه الاشيا اعني الحركه والسكون والاجتماع والافتراق مرئيه على ما قررنا
ثم لو توقف على هذه الجمله الحقيقه يقال لهم ان عنيتم ان اللون لا يدرك الا بالبصر اي لا يحس بشي من الحواس الا به فكذا الحكم في الحركه
والسكون والاجتماع والافتراق فاذا لا اختصاص للون وان عنيتم انه لا طريق لمعرفته الا الروئه والحركه والسكون والاجتماع
والافتراق لمعرفتها طريق اخر سوى الروئه قلنا وذات الله تعالى يعرف بالعقل بواسطه مشاهده الايات الداله عليه فان لم يجب كون
الاكوان وهي الحركه والسكون والاجتماع والافتراق مرئيه ان يكون لونا لما انها تعرف بطريق اخر في الجمله سوى الحس فلا يجب كون
الباري جل وعلا لونا وان كان مرئيا لانه يعلم بطريق اخر وان حسبتم كونه تعالى لونا لكونه مرئيا وان كان لمعرفته طريق سوى الروئه
لوجب كون الاكوان الوانا لكونها مرئيه وان كان لمعرفتها طريق اخر والقول به خروج عن المعارف فكذا هذا ثم نقول انا نسلم ان الدليل
ان كون الذات مرئيا حكم كونه موجودا والباري موجود فكان مرئيا واللون موجود وكان كونه مرئيا حكما لكونه موجودا
وكان مرئيا لكونه موجودا لا لكونه لونا فدل كونه مرئيا على مطلق الوجود اذ الحكم يدل على علته لا على موجود معين ولا دلاله
في كونه مرئيا الا على مطلق الوجود فلو كان لونا لكان لانه مرئي بل لانه لا يدرك بالحواس الاخر فيكون كونه لونا
حكما لكونه غير مدرك بالحواس الاربع الاخر سوى البصر وهذا فاسد لان هذا يبطل الحكم وهو كونه لونا بالجسم وهو كونه
غير مدرك بتلك الحواس وذا باطل ولانه يقتضي ان يكون العلوم والقدر والارادات كلها الوانا لانها لا تدرك بشي من الحواس الاربع
وكانت مساويه لها في عله كونها الوانا وهي كونها غير مدركه بالحواس الاربع وكانت مساويه لها في الحكم وهذا باطل ولانا
نسلم ان الدليل ان كونه جائز الروئه من حكم الوجود وهو موجود وسلمنا ان الدليل ان الذوق والشم واللمس والسمع يستحيل على
ذاته وسلمنا ان الدلاله لم تدل على انه ليس بلون فكان من مقتضى مجموع هذه الدلائل التي تدل على جواز ادراكه بالروئه لقيام الدليل على ذات يختص
بكونه مرئيا وليس بلون والله المرشد فان قالوا يتعلق جواز الروئه بالوجود فاسد فان كثيرا من الموجودات لا يتعلق بها الروئه كالقدر
والارادات والعلوم والاعتقادات والفكر والطعوم والروايح

اللون ج

فاذا كل مرئي وان كان موجودا وكل موجود ليس بمرئي فوقع الاشتراك بين الوجود والرؤية قلنا التعليل يقدح لجواز الرؤية لا للوجود
وهذه الاشيا جايز الرؤية بالدليل الذي تقدم ذكره فاما وجوب الرؤية فانه يكون بخلق الله تعالى الرؤية آلة الرؤية فاذا خلق الرؤية
للشي يدرك وان لم يخلق الرؤية وخلق ضدها لا يرى ولم يخرج الشي من ان يكون مرئيا هذا كما ان الله تعالى لو خلق للانسان العلم بشي
من الاشيا علم ذلك الشي ولو لم يخلق العلم حتى جهله الانسان بقي مجهولا ولم يخرج من ان يكون العلم به ممكنا فكذا هذا فان قالوا
هذا الكلام نهاية الفساد فان وجود المرئي وارتفاع السواتر منه وسلامة آلة الرؤية بدون الرؤية لا يتصور ولهذا لم تعلم
ذلك فان قالوا لو جاز هذا لبطل المعارف وصحت السوفسطائية فان فرض كلامكم هذا يحتمل ان يكون ههنا بحضرتنا فيلة عظام
وقصور وبرارها بالة مضطرمة ودبادب وبوقات تضرب وينفخ فيها واعلام منشورة وعساكر جرارة ولم يخلق فينا الرؤية والسمع
فلم نعرف ذلك ودعوى مثل هذا وتجويزه خروج عن المعقول وادعاء ما نعرف كذبه ضرورة وتمسك بالسوفسطائية قلنا ان ما ذكرت
ليس بلازم فان الرؤية لما كانت معنى في الالة يخلقه الله تعالى عند فتح الانسان العين لا يجاب بالاخلاق بينا وبين المعتزلة سوى
ابي هاشم فانه انكر كون الرؤية وساير الادراكات معاني وهي يسند الخصوم عليها بمثل ما نستدل به على ثبوت جميع الاعراض
ولم يحصل لابي هاشم بهذا المنع سوى ابطال طرق اثبات الاعراض على نفسه فاذا كانت الرؤية ثابتة في حقوق العين بخلق الله تعالى
عرف ذلك بالاجماع من كل وجه الدليل الذي الجأ ابا هاشم الى الاعتراف به والله تعالى يخلق ما يخلق حسب ما يريده من اكان ان لا يخلق
الرؤية في عين انسان فلا يرى وان لم يكن بينه وبين المرئي حجاب لانعدام الرؤية هذا الكلام بخلوه حال تحقق السواتر
والحجب وهما حال انعدام الرؤية ما لم يخلق الله تعالى الرؤية في الالة وخلق ضدها لا لوجود السواتر لان الشي انما يعدم وجوده
اذا اشتغل محله بضده فاما ما ليس بضد للرؤية في غير محل الرؤية فلا يوجب استحالة وجود الرؤية في محلها غير ان الله تعالى اجرى
العادة ان يخلق ضد الرؤية عند وجود السواتر بطريق العادة لتمكنهم اخفاء ما لا يحبون اطلاع غيرهم عليه بتحصيل السواتر فيحصل
ضد الرؤية في الالة فلا يوجد الرؤية ولو لم يخلق الرؤية مع انعدام السواتر وارتفاع الحجب في الجواهر والالوان والاكوان
لكانت لا ترى ولا يخرج عن كونها جايز الرؤية فكذا هذه الاشيا والذي يحقق هذا ان حركة السفينة لا يراها الراكب ويراها غيره
لوجود ضدها في بصره وان كانت الحركة مرئية عند الجبار وجميع المعتزلة والبهشمية يلزم عليه وعلى ابيه والذي يحقق هذا
ثبوت رؤية النبي عليه السلام الملك وانعدام رؤية غيره بلا ساتر ولم يكن ذلك الا لخلق الله تعالى الرؤية في عين النبي عليه السلام
وخلقه ضد الرؤية في عين غيره وكذا المحتضر يرى ملك الموت واعوانه صلوات الله عليهم ومن بحضرته من العواد والممرضين
لا يرون شيا من ذلك وهذا باحاديث تشهد وادها وجاحدها الى الالحاد والخروج عن الاسلام فدل ان ما قلنا هو كلام
صحيح لا يكاد يتوجه عليه سوال الزنادقة والمجسمة والمنصفين بهذا العقول المقرر سين ان الطعوم والروايح وغيرها
الاعراض التي لم يخلق الله تعالى العادة بروية ما مرسلها وجود العلة وهي الوجود وانعدام الرؤية ما كان لاستحالة رؤيتها بل لخلق
الله تعالى ضد رؤيتها في ابصارنا ولو اجرى العادة لرايناها والذي يحقق هذا كله ان كلا اتفقوا ان المقابلة للعرض واتصال
الشعاع به وقربه وبعده ولطفه مستحيل اذ هذه المعاني تستدعي الاجسام دون الاعراض واذا ثبت هذا علم ان رؤيته لم يكن لوجود
المقابلة

واتصال الشعاع

واتصال الشعاع وقربه ولم يجز ان يكون عدم هذه المعاني في حق محل العرض مانعا من ادراك العرض لانه لو جاز ان يكون
المحل الذي يحدث فيه العرض لا يمكنه ما يمنعه من ادراكه ولا يؤثر فيه بعد وصفه لما جاز ان يكون لطف الملائكة وبعد الفلك
وعدم اتصال الشعاع بما في تجويز البحار وارتفاع المقابلة بين القديم والمحدث مانعا من ادراكها مع وجود بعضها من الفيلة
والجمال والقرسان والاعلام وهذا دخول فيما انكر القوم ومع ذلك عندنا عرائض بعض هذه المعاني بمحل العرض لا يدرك العرض
دل انه انما لم ير لا لان هذه المعاني موجبة انعدام الرؤية في حق العرض بل لان الله تعالى لم يخلق رؤية العرض في ابصارنا
ولم يخرج من ان يكون جايز الرؤية فكذا ما الزم الخصم والله الموفق واما اصل استحالة كون الفيلة بحضرتنا وقصور وخيول وجبال
وجنايب ودبادب تضرب وبوقات ينفخ فيها واصوات هايلة ولا نراها ولا نسمعها فنقول انسانا بالدليل المعقول مساعدة الخصوم
ما يجعل هذا الالزام اشكالا على كل منا فلا ننفرد بلزوم جوابه الانفصال عنه الخصام والجدال ثم نقول اجاب بعض اصحابنا رحمهم الله
عن هذا الالزام ان الرؤية للمتضادين متضاده لو نفرضها الا في جزوين من العين يقوم رؤية كل ضد بجزء على حدة ورؤيته
مختلفة في نفيها وليست بمضاده ورؤية المتجانسين من جنس واحد ما يكون رؤية لبعضها يكون رؤية لكلها فوجود رؤية المضادين
في الجزوين جايز ووجود رؤية احدهما في جزو وضد رؤيته الاخر في جزو اخر جايز ففي حاله واحدة رؤية احد المضادين
دون صاحبه ويجوز رؤيتهما جميعا وكذا في المختلفين فاما في المتجانس فلا يجوز رؤية احدهما دون الاخر وقد يرى الاجسام
الكثيفة واللطيفة من جنسها وكذا الافرام والاعلام فعلمنا ضرورة رويتنا الاجسام الكثيفة انها لو كانت لراينا كلها
لتجانسها في نفسها بخلاف الطعوم والروايح لمخالفتها ما نراها في المجالس الجيش وعشرون به ما نرى مع انعدام رؤيتها
فان قالوا رؤية اللطيف تخالف رؤية الكثيف على الكثير من جواز وجود رؤيته للبقة مع عدم الرؤية للفيل فلما
ان البقة من جملة الاجسام الكثيفة كالفيل الا انها اصغر جثة منه فكانت بمنزلة جزء من الفيل فيجب وجود رؤيتها
لا يدرك بها ويجتنبها من الفيل مثلها ولو دفع الله تعالى عن عين الانسان ما فيها من الرؤية ويبقى مقدار ما لو نظر الى الفيل
يدرك منه الا مقدار البقة راى منه مقداره ولم يره جميعه وبعض اصحابنا اجابوا ان هذا وان كان من الجايزات ولكن
لما لم يجر الله تعالى العادة بخلق ضد رؤية الفيلة والخيول وغيرها لكنه في اعيننا فلا نراها وان كانت بحضرتنا وقع لنا الامان
عند انعدام رويتنا اياها عن وجودها بطريق العادة فان الله تعالى لا ينقض العادة المستمرة الا زمان بعث الرسل صلوات الله عليهم
معجزة لهم وحجة لهم على قومهم او على يدي الولي في بعض الازمنة المخصوصة كرامة له والعلم بالمعتاد يقين ونقضه مسموع
سمع لنا الامان عن ذلك كما ان انسانا لو اخبر ان الله تعالى حول جميع رجال خراسان اناثا ونساهم ذكرانا عرفنا كذبه يقين
لا انعدام العادة وان كان ذلك ممكنا داخلا في مقدور الله تعالى وكذا لو اخبر انسان ان تعامة في ايام باحوال اشتد
البرد حتى جمدت المياه او في قلب الشتا استد الحر وهب السموم في جبال الترك علم كذبه يقينا لانعدام جريان العادة بذلك
وكذا لو ان انسانا دخل بيته ثم خرج علمنا يقينا انه غير ذلك الانسان وان كان من الممكن ان اعدم الله تعالى ذلك الرجل وخلق
اخر على شبهه وهيئته ولكن لما لم يكن ذلك معتادا علمنا انعدامه كذا ما نحن فيه والله الموفق وعلى هذا يخرج الجواب عما الزموا
من انعدام رويتنا الله تعالى في الدنيا وهو انا انما لم نره لخلقه تعالى في ابصارنا ضد رؤيته وهذا لا يستحيل لان الله تعالى ليس بذي
حيز

حتى يقال لما رأينا جنسه لم يجز انعدام رؤيته على الجواب الاول وعلى الثاني ان رؤيته تعالى ليست بمعتادة في الدنيا ليقال لا تنعدم لئلا
تؤدي الى قلب العادة والى هذا الجواب ذهب اكثر اصحابنا واليه تشير الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله وذهب ابو العباس القلانسي من جملة
متكلمي اهل الحديث الى انه تعالى لا يرى في الدنيا لضعف في ابصار الخلق في الدنيا فاذا اراد اكرامهم بالرؤية خلق في ابصارهم قوة وهذا
الجواب مستقيم متين اذ كم من شيء مرئي لا يدركه الانسان لضعف في بصره ولهذا تفاوت الناس في رؤية الاشياء عند الدقة والبعد
ثم هو انما يعلق بهذا الجواب دون الاول لان من مذهبه ان ارتفاع الرؤية يتعلق بضدها في البصر حال قوة البصر ممتنع اذ من مذهبه ان منع ذي
الطبع عن فعله مع بقاء طبعه محال على مذهب المعروف ان المتولدات فعل الله تعالى باجراء الطبع وهذا الاصل عندنا غير صحيح وعندنا انعدام
الرؤية يتعلق بضدها في البصر حال قوته وعندنا ايضا امتناعها لضعف في البصر وعن لنا دفع الالزام للخصوم بامتناع الرؤية بمحال الطريقين
جميعا وعنده لا يجوز ذلك الا بالطريق الثاني على ما بينا والله الموفق فان قيل لو كان لا يرى ... في ابصارنا وذلك الضد موجود
فيجب ان يرى فلم يكن عدم رؤيته الا لضد لرؤيته وكذا في حق الثاني والثالث الى الاستثناء قلنا من اصحابنا من قال ان ذلك المنع
منع عن رؤيته وعن رؤية نفسه كالجهل بالشيء جهل به وبنفسه ولهذا فجهل الجهل لا يلزم جهلات غير متناهية ومنهم من قال يخلق
الله تعالى فيه منعين كل واحد منهما منع عن صاحبه فاما دعواهم ان الرؤية متعلقة بالجسم فقد بينا فساده واما قول الجبائي
انها تتعلق بالاجسام والالوان والاكوان وقول ابنه انها تتعلق بالاجسام والالوان فلكل منهما تعلق بمجرد الوجود دون العلة
فانهما نظرا الى ما تعلقت به الرؤية لا الى العلة والتعلق بمجرد الوجود والاعراض عن حقيقة العلة عمدة المجسمة وبمثل هذا
يستحق المعتزلة عن العلل واكثار التمسك بما يوجد من حيث الظاهر كفعل الجهال من المشبهة وغيرهم وسببه عند البعض
ان ما هم عليه من ادراك الحقايق لم يتوفر لعقله الناقص عليه فاما المرتاض المتمهر في الصناعة الذي استولى علمه ... العالم بكيفية
سبك الملك وطردها واجرايها فعلى الثابت التميز بينها ومراعاة الوجود فانه يعلم انهم لم يحصلوا من الحقايق الاعلى ...
ولم يبنوا مذاهبهم الا على الحسبان والظن والتخمين ومن وقاحتهم انهم يسمون اهل الحق الى التشبيه لاثباتهم الرؤية وزعموا ان الرؤية الشاهدة
تعلق باجناس مخصوصة من الاجسام والالوان والاكوان فمن زعم ان الله تعالى مرئي فقد شبه الله تعالى بخلقه وهذا غاية الوقاحة
لان ادنى ما يجاب عن هذا ان ما يستحيل رؤيته عندكم اجناس مخصوصة من الطعوم والروائح والقدر والارادات والعلوم والاعتقادات
فمن قال باستحالة رؤيته لله تعالى فقد شبهه بها فان قالوا ما لا يرى اجناس كثيرة فالقول بكونه مستحيل الرؤية لا يؤدي الى التشبيه بها كلها
لان ذلك محال لاختلافها في انفسها ولا الى التشبيه ببعضها لانعدام دليل التخصيص قلنا وكذلك المرئي عندكم اجناس مختلفة
وفيها اشياء متضادة فيستحيل التشبيه بها كلها او ببعضها كما قلتم ثم العجب من غفلتهم انهم لم يتطرقوا الى ان الرؤية تتعلق
بالمتضادات من نحو السواد والبياض والحمرة والخضرة والحركة والسكون والاجتماع والافتراق ولا ريب انه لا اشتباه بين
المتضادات وكذا تتعلق بالمختلفات من نحو الجواهر والالوان والاكوان ولا اشتباه بين هذه الاجناس الثلاثة المختلفة
فيجب عليهم ان ... الاوصاف النفسية عند ... الاوصاف النفسية ... واذا كانت
الرؤية تتعلق بالمتضادات والمختلفات ولا يوجب تشبيه بعضها ببعض وكذا تعلق بالقديم والمحدث ولا يوجب تشبيه البعض بالبعض
ثم انهم اعتمدوا على الوجود المحض وقالوا وجدنا في الشاهد ان الرؤية تتعلق بهذه الاجناس المخصوصة من غير النظر الى العلة

والتمييز بينهما

135

والتمييز بينهما ومن الاوصاف الانتفاقية التي هي اوصاف الوجود وجعلوا مجرد الوجود علة وهو عين مذهب المجسمة المشبهة في اعتمادهم على
مجرد الوجود في دعواهم ان كل قائم بالذات جسم على ما مر في تلك المسألة ولم ينظروا الى العلة والمعتزلة خالفتهم في تلك المسألة ثم صوبتهم في مجرد الوجود
في مسألة الرؤية فيشترك في الحقيقة وعند التامل انهم هم المشبهة حيث شبهوا في تلك المسألة بهذه وجلسوا تحت المثل السائر رمتني بدائها وانسلت
ثم لو جاز لقائل ان يقول ان الموجود اجناس مخصوصة وهي الاعراض والاعيان وهي الجواهر والاجسام فلا يكون ما وراءها موجودا ينتفي المعطلة
وجود الباري لخروجه عن هذه الاجناس ويزعم النصارى انه جوهر لكونه موجودا ليس بجسم ولا عرض ويزعم المجسمة انه جسم لكونه موجودا
ليس بعرض ولا جوهر ولا يحصل لهم عن هذا ولا بد لهم من الرجوع الى بيان العلة المطلقة للرؤية وليس في كل ما بيناه من كونه موجودا
والبيان ان الجوهر ليس بمرئي لانه جوهر لتعلقها بما وراءه وكذا في الالوان والاكوان فيستحسن هذا ردوا ما وراء هذه الاجناس
كما انا اذا بينا ان الجسم ما كان موجودا لكونه جسما والوجود ... بجسم وكذا في الجوهر والعرض لم يكن بد من الرجوع الى ما هو المحقق
يشمل الكل فيستدل ... جواز موجود ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولو وقف على مثل هذه المعاني ... استمرار وصول اهل الحق
واندفاع الشبهة عنها واضطراب اصول القدرية ولتمكن البناء فيها وبهذا يمتاز الحق من الباطل والصحيح من الفاسد ثم لهم
اسولة فاسدة كلها بمعرفة ما سلف من الاصل نذكر بعضها ليسهل ... الوقوف على كيفية الدفع تنبيها لله ... منها انهم
يقولون كل مرئي يجوز ان يشار اليه والله تعالى لو كان مرئيا لكان يجوز ان يشار اليه والجواب عنه ان بعض اصحاب الرؤية وهم الاشعرية يجوزون
الاشارة الى الله تعالى لا الى جهة كما يجوزون الرؤية لا في جهة فكان الالزام عنهم مندفعا ثم عندنا وان كان لا يشار اليه واليه ذهب ابو العباس
القلانسي ولكن في الحسبان ان جواز الاشارة الى الشيء لا لجواز الرؤية بل لكونه متحيزا في جهة فكان جواز الاشارة مع وجود الرؤية من اوصاف
الوجود فبطل الالزام ثم يعارضون بمقالهم كل مخاطب آمر ناه في ان يشار اليه فلو كان لله تعالى مخاطبا آمرا ناهيا لكان يشار اليه
فما اجابوا به عنه فهو لهم جوابنا والله الموفق ومن ذلك قولهم كل مرئي في مكان فيماثلهم ما كان في المكان لانه مرئي ولو كان مرئيا لانه
في مكان فانه تعالى لو خلق جزءا لا يتجزأ لا في مكان لكان مرئيا والصفحة العليا من العالم مرئي وهو لا في مكان وقد يكون في المكان ما ليس بمرئي
عندكم كالعلوم والقدر والارادات وغيرها فبطل قولهم ثم يعارضون في المخاطب الآمر الناهي انه لم يرو في الشاهد الا في مكان
في الغائب آمرا ناهيا مخاطبا ليس في مكان وكذا الحي لا في الشاهد الا في مكان وهو محدود متناه جسم ولا يجب ان يعدى الى الغائب
فكذا ما نحن فيه وكذا مبنى كلامهم ... ان الله تعالى لو لم يخلق الا ... او لم ير انسان الا ... ولم ير الاجسام الا اسود ولم يخلق
الله تعالى من الالوان الا السواد ان يعتقد ان لا موجود الا ... ولا ... الا ... ولا جسم الا اسود ولا لون الا السواد ... وجواز ما وراء
هذه الاشياء ولا رؤية غيرها بتعلق الوجود والرؤية بها وهذا كله باطل باجماع العقلاء وكذا ما يتمسك به المعتزلة من نوع هذه
الخيالات ومن هذا القبيل توهمهم ان الرؤية لما تعلقت بهذه الاجناس المخصوصة ولم تتعلق بما سواها من الطعوم والروائح انما لم
... بهذه الاجناس والمخالفة من الله تعالى ومن هذه الاجناس فوق المخالفة من الطعوم والروائح ومن هذه الاجناس لانه
لا يشبه الله تعالى شيئا من خلقه بوجه من الوجوه ومن الطعوم والروائح ومن الاجناس مشابهة من وجوه كالكون والعرضية والشيئية وذكر
وامتناع انعدام رؤية هذه الاشياء ما كان لما ذكرتم بل لوجود ضد وقد بينا تمامه ... والدليل عليه انا نرى السواد والبياض
... ووجود التضاد بينهما وتوافقهما من المخالفة بل لان انعدام رؤيته ما انعدمت رؤيته ما كان لمكان المخالفة لما بينت
والله الموفق

في مسئلة الرؤية في مجرد الوجود

الرؤية تعلقت بهذه الاجناس المخصوصة ولا يكون ما وراءها مرئيا جاز لقائل ان يقول ان

اسولة المعتزلة

كلامهم

واعرضت عن ذكر مثل هذه الاسوله لانفتاح طرق الرفق والتعامي عن الاطاله وجعلهم المسافه من الموانع والمرئ واتصال الشعاع
وانطباع المرئي في عين الرائي وارتفاع الحجب شرطا للرؤيه فاسد وكذا اشتراطهم كون المرئي متحيزا فاسد لانهم لم يعلموا رؤيه الاعراض
ومن لم يعلم منهم ذكر ما ذكرناه بدليل واتصال الشعاع لا اعراض غير متحيزه وكذا ادراكها بالملامسه على ما قررنا ومن مذهب النظام
ان الشعاع جسيم لطيف بين المرئي والحدق لا بأس ومع ذلك يرى بدا ان هذا كله باطل وكذا انطباع المرئي لان المرئي لا ينطبع
ولكن على الله تعالى مثل صوره المرئي في المراه ولا صوره الاعراض وكذا ارتفاع الحجب يكون فيما بين الاجسام فاما في حق الاعراض
فلا نقال ان تنعقص الحجب الى ان يرتفع عن محالها وقد شاهدنا هذا ان ارتفاع الحجب عن محالها لا اثر له في حقها على انا قد بينا ان الحجاب
لا اثر له في المنع عن الرؤيه فلم يكن لا رتفاعه اثر في اثبات الرؤيه والله الموفق وكذا جعلهم المقابله شرطا فاسد لان المقابله
تكون بين الاجسام فاما الاعراض فلا تقابل ولا تقابل وقد شهدنا ثبوتها دل انها ليست بشرط غيرانها وحيث يرى الاجسام
لضروره كونها متحيزه متشاهد وكل شي يرى كما هو لا يوجب الرؤيه تبدلا في المرئي فان الابيض يرى ابيض والاسود والاصفر
يرى اصفر وكذا المتحرك والساكن والطويل والعريض والمثلث والمربع والمدور والجماد والحيوان وكلها يعاين ويرى من الاجسام والاعراض
نرى كما هو لدخوله تحت حد العرض والاعراض لا مماسه لها ولا انتقال عن محل الى محل ولا صحه انتقاله من العين الى المرئي على ان الشعاع
لو كان جسما لكان لا صحه لما يقول خصمنا ان الانسان يرى السماء وما فيها من الكواكب في لمح بصره من غير تخلل تارة مع بعدها منه
ولا صحه لانتقال جسم في هذه المده من الارض الى السماء مع بعد ما بينهما من المسافه وكذا لو حصل العلم بالرؤيه بطريق المماسه لحصل ما هو
المخصوص من المماسه من العلم بحراره المحسوس وبرودته ولينه وخشونته ورخاوته وصلابته بمجرد الرؤيه لان العلم المخصوص
بالمماسه لا يعدم عند وجودها فان حصل علم آخر وراءه كما في الذوق فان العلم بالطعوم وان حصل به ولكن لما كان لا يخلو عن المماسه
ما تقدم العلم المحسوس بها كذا هذا والله الموفق ودعواه ان الحواس تدرك بطريق المماسه دعوى متعريه عن البرهان بل هي باطل
وقد فرغنا الان عن ابطاله ثم هو باطل بالسمع وقوله ان الصوت جسم ينتقل فيدخل في صماخ السامع باطل لدخول الصوت تحت
حد الاعراض على ما قررنا قبل هذا في اثنا كلامنا ولا صحه في الاعراض الانتقال من محل الى محل ودخولها في محال لان ذلك
من صفات الاجسام والذي يحقق هذا ان الرجل اذا وجد منه صوت بحضرة الف نفر اكتنفوه من جوانبه الاربعه يسمع كل واحد
منهم ذلك الصوت بعينه بكماله ولا تصح تجزئ الجسم فإنه كثره ولا انتقال فيسمع كل واحد منهم بعضه لان كل عاقل يعرف بيديهه
عقله انه يسمع كمال صوته ولا انتقال كل واحد منهم يسمع صوتا على حده لان كل واحد منهم يسمع صوت هذا الرجل ولم يحصل منه
صوت واحد ومن اراد ان يوهم بنفسه انه يسمع صوتا سوى الصوت الذي وجد من هذا الرجل لا يقدر على ذلك ويعرف بنفسه
من نفسه الكذب ضروره والرجوع الى الحق واتباع ادلته والامداد باهله اولى بالعاقل من ركوب مثل هذه الترهات والوساوس
التي لا يخفى فسادها عند التامل ولا يحتاج من تامل وكشفه عن ذلك على الاصرار والعوام ولكن الله تعالى بكرمه يهدي ابه من يشاء من عباده فضلا منه
ويخذل من يشاء منهم عدلا منه وهو الحكم الحميد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسال عما يفعل وهم يسالون وكذا اشتراط الضوء
في المسافه فاسد اذ الظلمه لا تمنع من الرؤيه عند القائلين برؤيه الاشيا روي عن ابي العباس القلانسي حكى عنه ابن فورك
في كتاب احوال انه يستحسن وذلك بسبب ما تعتمد عليه لان الهند وكثيرا من الخرزات والهوام ترى بالليل وان وجد الظلام

بالنهار والخفاش لا

ذلك الاعمى الذي روي عن ابي العباس القلانسي ان الظلمه ... الرؤيه ليس ... الدليل

لا ان يكون ذلك من موجبات الرؤيه اذ من شروطها ... دعوى النظام اتصال الشعاع وكونه جسيم فاسد لان الشعاع بالهوا بخلا النظام بالمصور وهو عرض صح صح

136

والخفافيش لا يبصر بالنهار وان وجد الضوء فلا اعتماد على الضوء وغيره بل هي حلق الله تعالى الرؤيه في البصر حصل الوقوف على المرئي
ثم الذي يبطل جميع ما سبق ذكره من شبهات الخصم ان الله تعالى يرانا ولا مماسه بيننا وبينه ولا اتصال شعاع ولا انطباع المرئي
في الاله لتعاليه عن الرؤيه بالاله وهذا مما لا يحيص لهم عنه وتبين تحقق رؤيه الله تعالى ايانا ان جميع ما يجعلونه في
من اوصاف الوجود لا من اوصاف الاله والشرط وافترقت المعتزله في الاعتراض على هذا الكلام فانكر النظام والكعبي ومن
وافقهما ان الله تعالى يرى شيئا واولوا وصفه تعالى بانه بصير بانه عالم بالمرئيات وجعلوا الرؤيه ضربا من العلم في الشاهد والغائب جميعا
واذا كان كذلك كانت رؤيه الله تعالى ايانا علما منه بنا فلا يشترط هذه الشروط اذ هي من شروط الرؤيه دون العلم والرؤيه هنا
وان كانت علما ولكن كانت علما مخصوصا حاصلا بهذه الاله هو العلم بهذه الاله لا يحصل لنا الا بهذه الشروط وهذا فاسد لان
الرؤيه معنى وراء العلم فان انسانا لو قال رايت كذا ولم اعلمه كان صحيحا ولو كانت الرؤيه هي العلم لجاز ان يقال فاعترضنا اشبه وصار
مناقضا كما لو قال يوجد فلان ولم يعلم بحلين لان محل الرؤيه في الشاهد هو العين ومحل العلم هو القلب وهو اماره النعا مراد الشي
الواحد لا يحل بمحلين وكذا ضد البصر العمى وضد العلم الجهل وتغاير ضديهما يدل على تغايرهما هذه هي طرق معرفه التغاير والتعدد
وقد اثبت بكل من ذلك تغايرهما وتعددهما فان ما هي حققه ان العلم بالمرئي يستجمع العمى ولا يصح ثبوته مع
الجهل فان الاعمى لو سمع شيئا بطريق التواتر يحصل له العلم وان كان المخبر عنه مرئيا في نفسه وكذلك لو كان الرسول صلى الله عليه اخبر اعمى بلون
جسم عرفه الاعمى باللمس حصل له العلم بذلك واجتماع الجهل مع العلم بشي واحد من جهه واحده واجتماع رويته والعمى عنه محال ممتنع وسبق العلم
بالمرئي الى الجهل ومات العمى ولو كانا شيئا واحدا لما تغايرا اذ زوال الشي مع بقائه مستحيل في البديهه يقرر هذا ان من راى شيئا ثم غمض
عينيه والمرئي بحضرته بديلا من الشي الحاله وانعدمت منه في هذه الحاله صفه كانت موجوده قبل تغميض عينيه وما انعدم نسي ذلك الشي
فانه عالم به وبصفاته وهيئاته بعد التغميض كما هو عالم به قبل التغميض فكان المنعدم هو الرؤيه وانعدامها مع بقاء العلم دليل
انها معنى وراء العلم ثم لو فتح عينيه بعد ذلك حصلت له صفه كانت منعدمه في حاله التغميض وهي الرؤيه ولم يحصل الاله كان حاصلا
في حاله التغميض فان الرؤيه معنى وراء العلم والله تعالى يرانا لا من جهه ولم يحصل من هذا الخ لهولا الملحدين الاسكت الله تعالى
فما وصفه نفسه وتكذيب رسله فيما وصفوا به ربهم ونسبه العجز اليه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا اذ الحي لا يخلو عن الصافه
بالبصر او العمى فاذا نفوا عنه البصر وصفوه بالعمى ضروره وهو من اعظم امارات الحدث ونفي امارات الحدث والنقص اولى
من نفي الرؤيه عنه ثم هولاء هذا سبيلهم ينسبون غيرهم الى التعزيه والتوحيد وانهم اخص الخصوص واوضح دلالات الحدث
والبصريه منهم يسلمون ان الله تعالى يرانا ولكن يفرقون بين رويته ايانا ورويتنا اياه فيقولون ان الله تعالى يرانا لا بالاله
ويستغني عن الجهه والمقابله فاما نحن فنراه بالاله فلا يستغني عن الجهه لان الاله جسم لا يصح استعمالها الا في جهه معلوم
كما نعلم مناسبه لا يمكنه ان يعمل الاله الا في جهه مخصوصه فكذا هذا والجواب عنه ان المقتضي للجهه ان كان هو الرؤيه فما طلب رويته
ايانا وان كان هو الاله فما طل بعلمنا بالله تعالى فانه يحصل بالاله وهو القلب وهو جسم ولا يقتضي الجهه والمقابله ولانا نعلم هاهنا
وكل واحد من الامرين غير مقتضي للجهه دل ان هذا الاعتراض فاسد ولا يعلل كل واحد منهما لا يقتضي الجهه واذا اجتمعا اقتضيا لان
ما ليس بمقتضي للشي اذا اجتمع مع ما ليس بمقتضي له لا يقتضيان لانهما متى انفردا لا يقتضيان ولا اثر للاجتماع وهذا باطل وليم

والله الموفق

العلم

العلم

ان المرئي اما ان يكون مماثلا كالجسم او حالا في المقابل كالالوان والاكوان او ما له حكم المقابلة كالمرئي في المرآة من صور الاشياء
فان الله تعالى يرى المرئيات لا بهذه الوجوه على ان هذا الكلام باطل فان المقابلة لو كانت شرطا لكان العرض لا يرى ولو كان
الحلول في المقابلة شرطا لكان لا يرى الجواهر ولا ما له حكم المقابلة ولو كان كونه في حكم المقابلة شرطا لكان المقابل والحال في
المقابل لا يريان ورؤية كل شيء من هذه الاشياء انعدام مما اقترن بصاحبه دل ان شيئا من ذلك ليس بشرط ولو شرط اجتماعها
لكان لا يرى الشيء الثالث لاستحالة اجتماعها ولو جعل احد هذه الاشياء شرطا لا بعينه فلا بد له من اقامة الدليل ولا دليل
لهم سوى الوجود وهو باطل على ما نشأ وبهذا يبطل قولهم ان ما ادعوه ليس برؤية اذ هي لا تعرف عند اهل اللغة فان الله تعالى يرى ودونه ليست
مقابلة ولا محاذاة ولا اتصال شعاع ولا تعلق مقلة ونبين ان هذه الاشياء ليست الا من القرائن الاتفاقية والاوصاف الوجودية
والرؤية رؤية بدونها وقولهم ان العلم بالغائب لا يخرج عن الوجه الذي به نعلم الشاهد قلنا فكذا الرؤية فانها كما كانت في حق
الشاهد ضرورية في حق الغائب كذا وما ذكر من المقابلة والمسافة واتصال الشعاع قد ابطلنا ان يكون شيء منها من لوازم الرؤية
بل كل شيء يرى كما هو وعلى ما هو فلما كانت الاجسام في الجهات حدا وسمتا وسمتها هو ارايناها كما هي وعلى ما هي عليه
لان الجسم والمقابل من لوازم الرؤية والله تعالى ليس بمسامت ولا متحيز فيرى كما هو كما يرانا هو لا عن جهة ولا في
جهة وما قالوا لو كان الله تعالى يرى لكان يرى كله او بعضه على ما قرروا الكلام فاسد دفعتهم الملاحدة واقرب ما يجاوبون
عنه ان يقابل بالعلم فيقال اتعلمون الله تعالى كله ام بعضه فان قالوا عرفنا كله او عرفنا بعضه احالوا وان قالوا اذا لم نعرف كله
ولا بعضه لم نعرفه كفروا وان قالوا نعرفه كما هو وهو ليس بموصوف بالكل والبعض فهو لهم جواب وكذا يقال الله تعالى يرانا ام
بعضنا ام كله والكلام فيه كما في الاول ثم حقيقة الجواب ان الكل اسم لجملة تركبت من اجزاء مجتمعة والبعض اسم لكل جزء تركب
الكل منه ومن غيره وذلك كله لا يليق بصفات الباري جل وعلا فلم يكن كلا ولا بعضا فيرى كما هو واعتبر هذا بالعلم
ثم هذا ابطل برؤية الاعراض فيرى لونا وحركة فلو قيل رايت كله ام بعضه فاي الجوابين اجاب احال وليس له
من الجواب الا ان يقول العرض لا يوصف بالكل والبعض لما مر من تحديدها وذلك محال على العرض فيرى العرض لا كله ولا بعضه
بل يرى على ما هو عليه فكذا الباري جل وعلا يرى على ما هو لا كله ولا بعضه وكذا الجزء الذي لا يتجزى ثم اكثر هذه الاسولة
يرد على من يقول يرى الله تعالى في الاخرة فاما من فرض الكلام في ان ذاته هل هو مرئي في نفسه يسقط عنه اكثر
هذه الاسولة وبعض الكبراء المحققين من ائمتنا بسمرقند رحمهم الله كان يوصي اصحابنا ان يفرضوا الكلام في اثبات كونه
ذاته مرئيا ليندفع اكثر هذه الاسولة وقد خرج الجواب عما قالوا لماذا لم نر الله تعالى في الحال ولا نحن ولا من
فانا بينا قبل ذلك ما هو جوابه على الاستقصاء ثم نزيد لهذا ايضاحا لان المعتزلة يتشبثون به ويوهمون الجهال
انه من قبيل ما لا انفصال عنه فنقول لهم عند وجود الحجب والسواتر ودقة المرئي وبعده ما المانع من الرؤية اقسام ضدها
بجملتها ام الحجب والسواتر والدقة واللطافة والبعد فان قالوا بالاول فقد ادعوا الحق وانقطع شغبهم وان قالوا بالثاني
في جميع الاعراض حتى يخلو الجسم من الحركة لا الى ضدها ومن اللون لا الى الضد فلم لا يجوز ذلك
ثم يقال لهم اليس قد يجوز ان يقوي الله تعالى ابصارنا فنرى الجسم الصغير الدقيق والبعيد فان قالوا نعم قيل لهم فما انكرتم من ان يكون الدقة التي تجامع الرؤية تارة
ولا تجامعها تارة لا تكون علة لان يكون الشيء غير مرئي كما لا تكون علة لان يكون مرئيا اذ قد تجامع الرؤية تارة ولا تجامعها تارة
ويقال لهم ما انكرتم ان يكون ما يجامع الرؤية تارة ولا يجامعها تارة لا يكون علة لان كان الشيء مرئيا كما ان وجود الجسم
الذي يجامع الحركة تارة ولا يجامعها تارة لا يكون علة لان كان الشيء متحركا وكذا لا يكون علة لئلا يكون مرئيا الوجود الجملة
في التفصيل ولا المعلول ويقال كيف ينبغي رؤية الادمي والبعيد من الامر لا بصفة حل محل الرؤية بل للدقة الحالة في غير الرائي

137 والغيب الحالة في غيره وكيف يجمعان ان يبقى الشيء موجود عرض في غير محله ثم يقال لهم لم زعمتم ان ما يمنعان من ذكر اذا لم نره فانما لم نره للخلال التي
عددتموها من الدقة والحجاب والغشية والبعد واللطافة فان ادعوا ان فيما بيننا كذلك قيل لهم ولم زعمتم ان ذلك فيما سائر كذلك في الغائب
ابالكم به الا دعيتموه ومنعنا ان يكون شيء من ذلك لا يرى لما ذكرتم في الشاهد واحلنا انعدام الرؤية الى وجود ضد الرؤية ثم يقال لهم
لم يولع ابالكم الرجوع الى مجرد الوجود والعمى عن الخفايا في العلل ولم تضيفتم بذلك اذا وجدتم كذلكم ثم يطالبون بان يقضوا ان الشيء في الغائب
لا يكون الا جوهرا او عرضا والقائم بنفسه لا يكون الا جوهرا الوجود بهم كذلكم من غيبا وتبهم انهم وجدوا في الشاهد كل عالم موصوفا
بالعلم ثم لم يقضوا بذلك في الغائب وان حلول العلم بالعالم تعلو العلل لمعلولاتها ثم قضوا في الغائب كان اقتران خبر في الشاهد امران الوجود
وهذا ما لا محيص عنه ولما راى بعض اصحاب الجبائي هذا الالزام زعم ان رؤية الجسم ما نعه من الرؤية من اجل ضعف في البصر فيقال لهم افيجوز
ارتفاع الضعف مع وجود الدقة فان قالوا لا احالوا في كلامه لان قيام معنى في محل لا يمنع من وجود عرض اخر في محل اخر وان قالوا نعم قيل اذا ارتفع
الضعف هل يرى فان قالوا لا قيل لهم وقد زال المانع وان قالوا نعم فقد رجع الى الحق واثبت الرؤية مع وجود الدقة والانعدام حيث يعدم لا يكون مضافا
الى الدقة بل الى وجود ضد الرؤية والله الموفق واحتج عن قولهم ان الرؤية عندكم كانت بطريق الثواب ولذتها فوق سائر اللذات وزوالها تنغص
النعم على ما قرروا انا لو فرضنا الكلام في اثبات كون الذات مرئيا لا في وجود الرؤية لا محالة في دار الجزاء اندفع الالزام ثم نقول ليس الجزاء الا بعد ما نعتهم
انه اذا انصرف عن رؤية الله تعالى يعني ان الله تعالى يخلق ضد رؤيته في ابصارهم فيعدم اللذة ثم يوجد ويشرع في تلك اللذة الى لذة الاكل والشرب والنكاح
فهم يرجعون الى زيادة لا الى نقصان وهذا كرجل يهب له واهب الف درهم ثم يهب له بعد ذلك درهما فالدرهم مع الالف من الدنانير افضل من الالف وحده
ثم نقلب عليهم هذا السؤال فيقال لهم اذا كانت لذة رؤية النبي عليه السلام من افضل اللذات في الجنة فيجب اذا رجعوا عن رؤيته ان يرجعوا الى
نقصان وكل ما اجابوا به عنه فهو جوابنا لهم والله الموفق ثم ان هذا الكلام رد على ابي العباس القلانسي حيث زعم ان لذة الرؤية متولدة من الرؤية
بعيد الناظر بقوة طبع في الناظر فاذا كان الامر كذلك عنده فلا يستحيل حصول اللذة بعد زوال الرؤية المولدة للذة ولا وجود للمتولد
بدون السبب المولد فاما على مذهبنا اذ لم نقل بتولدها بل يصح وجودها بعد زوال الرؤية فلا يرد علينا هذا الاشكال والله الموفق وانما تعلقهم بقوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقد اجاب الاشعري فقال نحن نقول بموجب الاية فان الله تعالى نفى الادراك عن الابصار عن المبصرين ونحن نقول لا تدركه الابصار
انما يدركه المبصر فلم يبق في الاية محل الخلاف وزعم الاشعري ان هذا جواب يعتمد عليه ويبجح اصحابه بهذا الجواب ويعدون هذا من حذاقتهم انا نقول
لا اعتماد على هذا الجواب لان الاية خرجت مخرج التمدح وليس بمتمدح بان لا تدركه الابصار بل يدركه المبصر ولا امتداح لله تعالى فيما يساويه فيه كل ما دب ودرج وعظم
وصغر من الجواهر والاعراض وكان هو رد المبتدعة فبطل هذا الجواب واعتمد الاشعري واصحابه على ان هذه الاية وردت مطلقة في الدلالة
الرؤية المثبتة للرؤية تشهد بها دار الاخرة فتقيدت هذه الاية بالدنيا ويكون محمولة على الابصار لا تدركه في الدنيا لقيام الدليل انها تدركه في الاخرة
فاذا قيل لهم هذا تمدح وزواله نقص فيتمدح العمر لان في الدنيا ولا في الاخرة لان الاية انه لما تمدح بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم كان يفسد هذا بحالة وكذا
قوله وهو يطعم ولا يطعم لم يجز ان يقال لا يطعم في الدنيا ويطعم في الاخرة وكذا قوله وهو يجير ولا يجار عليه لا يجوز ان يقال لا يجار عليه في الدنيا ويجار عليه
في الاخرة اجابوا الشرع تمدح الله تعالى بعدم وصف فيه ما كان راجعا الى الذات او صفة الذات ولا زواله لهذا القبيل لاستحالة العدم على ذلك القدم ذاته وصفاته
فلا يرد التمدح بقوله الملك القدوس لانه راجع الى الذات ولا التمدح بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم فانه راجع الى الصفات الذاتية لان وجود السنة والنوم
زوال العلم وهو من صفات الذات مستحيل زواله وقوله ولا يجار عليه تمدح بكمال القدرة ولا زوال لها وقوله ولا يطعم تمدح بالاستغناء عن الخلق

اي كون المرئي في جهة من لوازم الوجود في حكموا بكونه دانيا في الغائب

واستغنا الحاجه وذلك راجع الى الذات لان الحاجه نقص والاستغنا تمدح بكمال الذات ومنه ما كان راجعا الى الفعل كقوله الخالق
البارئ المصور فان التمدح بذلك ما كان ثابتا في الازل لحدوث افعاله وما كان حادثا يجوز زواله فلا يستحق خالقا ولا بارئا ولا مصورا
والتمدح بقوله وهو يطعم ولا يطعم وقوله وهو يجير ولا يجار عليه من هذا القبيل ثم التمدح بنفي الادراك من هذا القبيل فانه هو الذي يخلق الرويه في عين من يراه
فيتمدح بانه يخلق في عيونهم ضد رويته ولا يخلق رويته وهذا من الفعل فيجوز زواله وتبدله بدليل زوال الايه في الاخره الا ان هذا الكلام انما يستقيم
على اصل من يقول بحدوث صفات الفعل ويجوز حدوث اسباب التمدح لله تعالى فاما على اصل اصحابنا القائلين بان التكوين غير المكون
ويقولون بتقدم الفعل وحدوث المفعول وثبوت صفات المدح لله في الازل ويجعلون هذا الجنس من الدلايل المعتمد عليها في تلك المسيله وهو
انه تعالى تمدح بقوله الخالق البارئ المصور ولو حدث له التمدح بحدوث المحدثات لاستفاد بتخليقها مدحا واكتسب بها مدحا فكان فعله حاصلا
لعود عليه به المنفعه ولن يكون ذلك الا من زوال النقصان اذ لا شك ان كل ذات يحتاج لا يستعير مدحا اذا ارتقى بذلك عن حال استحقاقه المدح
كان في تلك الحال ناقصا في هذه الحاله الكامله تجوزوا النقص على الله تعالى كفر فلا سبيل الى التعويل على هذا الجواب على اصلنا وبعض اصحابنا يعتمدون
على هذا الجواب وان كانوا يقولون بقدم التكوين وهذا منهم بحقايق مذاهبهم على ان هذا الكلام في غايه الفساد لان الخصوم لا يسلمون الاشعريه ان هذا
التمدح راجع الى الفعل لان التمدح لا يحصل بانتفا الرويه عنه عند تخليقه ضد رويته في اله البصر من المبصر بل يساويه فيه كل احد ويدرج
فان كل شي لم يخلق الله تعالى رويته في اعين الناس لم يروه فلا يحصل له بهذا مدح بل الله تعالى تمدح بانه ذات لا يحتمل الادراك ولا يجوز ذلك
عليه فكان هذا التمدح راجعا الى الذات دون الفعل فلا يحتمل الزوال وابو عبد الله التوسي وبعض اصحابنا قالوا ان مورد الايه في غير محل النزاع لان
النزاع في الرويه والايه وردت بنفي الادراك ونحن لا نقول ان الله يدرك بحسن ولا كلام فيه فنحن قائلون بموجب الايه وقالوا بان الادراك هو
الاحاطه والوقوف وهما منتفيان عن الله تعالى بالاجماع فاما الرويه فثابته لما ذكرنا من الدلايل السمعيه فاذا تعارض بين هذه الايه
ومن الدلايل المثبته للرويه ليوفق بينهما بالتخصيص والتعميم والاطلاق والتقييد لما هذه وردت في معنى غير ما وردت به تلك مساله اذ
الرويه والادراك غيران حكى الاشعري هذا الجواب كان في نقض ادل الادله على الكفر عن جماعه من البصريين منهم عبد الرحمن بن ابي
رويه وزهير الاثري وابو معاذ التومني وابو المغيره البصري والى هذا الجواب ذهب ابو العباس القلانسي حكى عنه ابن فورك
وهو اختيار الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي رحمه الله ثم انه رحمه الله حقق غايه التحقيق يستدل لصحه القول بالرويه بهذه الايه لغايه
حذاقته وتبحره في فنون المعارف فقال ان الادراك هو الوقوف على اطراف الشي وحدوده ونهاياته كالاحاطه فكان الادراك من
الرويه بمنزله الاحاطه من العلم ثم بنفي الاحاطه لا ينفي العلم قال الله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما لانه من علمه
تعالى قال فاعلم انه لا اله الا الله فكان العلم هو تبين المعلوم على ما هو به او التجلي على ما هو به والكتاب والاحاطه هي الوقوف
على حدود المعلوم ونهاياته فكان العلم بالله تعالى ثابتا والاحاطه عنه منتفيه لاستحاله اتصافه بالحدود والاطراف والنهايات فكذا الرويه
به متعلقه بما قام من الدليل والوقوف بالرويه على حدوده واطرافه ونهاياته مستحيل لاستحاله الحدود والاطراف والنهايات عليه فحصل
رويته تعالى وتحصيل الادراك كالشمس الطالع يوم الغيم ترى ولا تكون مدركا لاستحاله الوقوف على اطرافه ونهاياته وفي يوم الشمس
يرى ويدرك لانه يقف بالشمس فيوقف على اطرافه ثم الايه خرجت مخرج الامتداح ولا مدح في انتفا الادراك عنه لكونه غير مرئي
لان كل شي لا يوقف على اطرافه ولا يدرك الا بالرويه فاذا ما من شي الا وهو لا يدرك اذا لم ير فلم يكن لله تعالى به اختصاص فلم يحصل به
تمدح

وانما يحصل التمدح ان لو كان

وانما يحصل التمدح ان لو كان لا بد ان يصح تعلق الرويه به ولا يحاط به ونظير قوله ولا يحيطون به علما فيكون في ذلك اخبارا عن استحاله اتصافه بالحدود
والنهايات التي هي من امارات الحدوث ونهايات البعض وكان ذلك وصفا لذاته بالعظمه والكبريا والتعالي عن سمات النقص وصفات الخلق
وانما يكون هذا وصفا بما بينا ان لو كان الادراك مستعملا بمعنى الرويه فاما اذا حملناها على الادراك بمعنى التنزيه للذات عن الحدود
والاطراف والنهايات التي هي امارات الحدث بل القدر بسبب الوقوف عليها بحسبه لا يحصل به تمدح والايه وردت مورد التمدح ولا
تمدح بنفي الادراك الا ان يكون الرويه ثابته ودلت الايه من هذا الوجه على انه تعالى مرئي بحيث هذا ان لا تمدح بانتفا الرويه عن
الذات لان اكثر الاعراض عندهم لا ترى ولا تمدح لها بذلك فدل انه تمدح بانتفا الرويه اذ لا تمدح بذلك وانما يمدح بانتفا الحدود
والنهايات التي هي من امارات الحدوث وهذا لان انتفا امارات الحدث دليل قدمه والقدم يستحق لصفات الكمال بضاربه الكمال يستحق تمدحا
والله الموفق فان قيل هذا انما يستقيم على اصل من يعلق الرويه منكم بالقائم بالذات فاما من اعتبر منكم على الوجود وجوز رويه الاعراض
فلا يستقيم هذا الكلام على اصله فان العرض يرى ولا يدرك فلا يحصل لله تعالى تمدح بما يساويه فيه العرض قيل ان على اصل اولئك انما يستقيم
لان عندهم ان لم يكن العرض مرئيا فالجوهر مرئي ولا حدود له ولا نهايات فلا تقع به الاحاطه عند الرويه ولا تمدح لله تعالى بما يساويه
فيه الجوهر فلما لا شك ان الايه خرجت مخرج التمدح واثبات التنزيه لذاته عن سمات النقص ودلالات الحدث لان اثبات النهايه
وانتفاها كذلك وقد مر ان بانتفا سمات النقص ودلالات الحدث يثبت القدم لانعدام الواسطه ومن شرط القدم الكمال واذا ثبت
ان الايه خرجت مخرج التمدح ولا تمدح يحصل بانتفا الرويه اذ ليس فيه نفي معنى يوجب سمه الحدث بل فيه نفي الوجود لما مر انها
متعلق بالوجود وايد ذلك بالدليل القاطع فلا وجه لصرف الايه الى الرويه ثم انا بينا ان الادراك معنى ورا الرويه والايه وردت
بنفي الادراك لا بنفي الرويه ولا تمدح ايضا بانتفا الادراك عند انعدام الرويه التي هي سبب الادراك اذ لا سبيل لكماله ولا نقص
وحصول التمدح مقتصر على احد هذين الوجهين لا محاله فاما بانتفا الادراك مع وجود سببه وهو الرويه فيتمدح لما فيه من نفي الشايب
ولا شك انه من اسباب المدح على ما قررنا بقي ان بعض المحدثات وهي الاعراض كانت هذه الاماره وهي النهايات منتفيه عنه وعرف حدثه
بدلايل وامارات اخر سوى هذه الاماره فلم يكن في هذه الاماره في حق الاعراض زياده مدح لثبوت حدثها بدليل اخر فاما انتفاؤها
عن الله تعالى فيوجب تمدحا لانه تعالى لا يوجد فيه من سواها من امارات الحدث بل في الحقيقه الايه وانتفاها ما يوجب نفي جميع امارات
الحدث ويتضمن كمال قدرته بقوله خالق كل شي وقوله بديع السموات والارض ونفي الشريك في سوره مجده وغناه عن غيره بنفي الصاحبه
ونفي تحديه بنفي الولد ونفي الجهل واثبات العلم بقوله تعالى وهو اللطيف الخبير وقوله وهو بكل شي عليم ثم اثبت الالوهيه لنفسه والاله
من يستحق العباده والمحدث لا يستحقها وكذا تسميته نفسه خالقا اخبر عن انتفا جميع سمات النقص عن نفسه اذ الخالق هو المنفرد
بفعله من غير احتياج في تحصيله الى غيره والاستغنا من شرايط القدم والكمال فتحقق من هذا ان بعض ما تمدح به من الايات
يدل على انتفا جميع امارات الحدث كقوله بديع السموات والارض وقوله لا اله الا هو خالق كل شي وقوله وهو على كل شي وكيل وبعضها
على انتفا اماره مخصوصه كنفي الولد فانه يدل على انتفا الحريه ونفي الصاحبه فانه يدل على نفي الوحشه والحاجه الى الاستيناس
وقضا الشهوه واثبات العلم بقوله وهو بكل شي عليم وبقوله وهو اللطيف الخبير وكذا قوله لا تدركه الابصار لا بد ان يكون فيها اثبات
مدح وقد بينا انه لا يتمدح اما باثبات صفات الكمال واما بنفي سمات النقص وفي حمله على الرويه لا يحصل لا هذا ولا ذاك

ذلك اشارة الى انه ليست في انتفاء الرويه ما يوجب نفي الحدث والدليل القاطع خروج لانه مخرج التمدح والتقدس وايد ذكر المعقول بالدليل القاطع

اذ ح

مع ان الادراك ليس برؤية وفي نفيه مع انتفاء الرؤية لا يحصل انتفاؤهما معا فاما نفيه مع ثبوت الرؤية فيحصل التمام
نفي الحدود والاطراف التي هي من امارات الحدوث ونفي امارات الحدوث من دلايل الكمال اذا لم يقترن بالممنوع عنه دلالة اخرى
من الدلايل وفي الاعراض اقترنت بها دلايل وامارات اخر وكذا الكلام في الجوهر على ان الجوهر له حدود ونهايات
وجهات فلا يرد هذا الاشكال والله الموفق هذا الذي بينا هو الكلام في اثبات رؤية ذاته فاما صفاته تعالى فلم يرد
دليل يقتضي رؤيتها فاما جواز رؤيتها فهل هو ثابت فعلى قول قدمائنا القايلين بجواز تعلق الرؤية بالقايم بالذات
واستحالة تعلقها بما ليس بقايم بالذات لم يكن صفات الله تعالى جايزة الرؤية واما على قول القايلين بجواز تعلق الرؤية بكل
موجود فهي جايزة الرؤية والله الموفق والحاصل في المسئلة انا لما راينا الرؤية متعلقة بتلك الاجناس ولا وصف يجمعها
يمكن تعلقها به الا الوجود علقناها به لوجود دليل تعلقها به تعلق الاحكام بالعلل وعديناها الى الغايب بتحرير
الوجود ودلنا رؤية الباري جل وعلا ايانا على ان ما اعتبر في الرؤية في الشاهد من المباينة والمقابلة واتصال الشعاع
وغير ذلك اوصاف وجود وليست بشرايط لازمة لها لتحققها بدونها فاتبعنا هذه الدلايل وان لم يقع
في اوهامنا رؤية لا بهذه القراين لما ان المعول على الدليل دون الوهم وخصومنا اعرضوا عن العلة المطلقة
للرؤية اصلا وتمسكوا بما وجدوا من القراين الاتفاقية وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلايل العقلية
ونعوا على المعطلة نفيهم الصانع بالاستبعاد في اوهامهم موجودا ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل
ولا منفصل وغير ذلك [illegible] ولقنوهم اوضح شبههم وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع الذي
لا وهم يدركه ولا الفكرة تحيط به وان قامت الادلة على ثبوته اذ لم ينقادوا في هذه المسئلة لما قامت
من الدلايل العقلية وجعلوا ما خرج عن اوهامهم من جملة ما يمتنع ثبوته [illegible] وجوده وان قام على ثبوته
ووجوده الدلايل العقلية والحمد لله الذي هدانا لدينه ويسر علينا طريق التمييز بين الحجج والشبه
والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام وللحق اعلام وللخلق قادة ولاهل [illegible]
واذ فرغنا بحمد الله تعالى عن اثبات الرؤية التي هي من احكام وجود الصانع او ثبوته بذاته
فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا ورأفته ورحمته ان شاء الله تعالى والحمد لله اولا واخرا
وقد تم كتابة هذه المجلد من كتاب تبصرة الادلة بحمد الله وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف محمد بن علي بن مسعود الملقب [illegible]
عفا الله تعالى ذنوبه ورزقه علما نافعا وعملا كاملا شاملا والحمد لله تعالى وصلى الله على رسوله المصطفى محمد وآله

الكلام في اثبات النبوة والرسل

الكلام في اثبات النبوة والرسل

باسم الله نستعين ونعم المعين

ثم اذا ثبت ان الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من افعاله عن الحكمة الى السفه ولا تخلو عن شيء منها [illegible] عن الوصف له
بالاجابة بعد انعقاد الاجماع من القائلين بثبوت الصانع على هذه الجملة اختلفوا في افعال بعينها ان الله تعالى هل
يجوز ان يفعلها وهل هي [illegible] انها حكمة ام سفه فمن ذلك ارسال الله تعالى واحدا قد اصطفاه من خليقته الى عباده ليبين
لهم ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين اختلفوا في جوازه وكونه حكمة فقال الايمة الهدى وقادة الخير وحملة البرية حكمة
وصواب وقد ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين وايدهم بالحجج والدلايل وقالت طوايف من الناس
بامتناعه في نفسه واختلفوا في علة الامتناع فذهبت طايفة الى انه ليس لتضمن سفها اذ فيه امر ونهي وتكليف
وتحريم وتحليل والله تعالى لا ينتفع بالامر والنهي والتحريم اذ الامر بما لا نفع في تحصيله للآمر والنهي عما لا ضرر
في فعله للناهي سفه وتحريم ما لا حاجة للمحرم فيه بخل والله تعالى يجل عن السفه والبخل وقال هؤلاء ان هذه طايفة
من الناس يسمون الخلعا الواحد منهم الخليع وهو الذي خلع عذاره عن ربقة الطاعة واعرض عما يدعوه اليه
عقله ويزجره عنه وانهمك في شرابه وطغيانه وطاوع هواه ونفسه الامارة بالسوء في ما يميل اليه فقد
انكشف القناع عن مكنون ضماير كثير من المتسترة لتصويروا ارتفاع الخفاء عن [illegible] سرايرهم نعلم انهم من هذه
الفرقة ومنهم القايلون بالاباحة طهر الله تعالى بلاد الاسلام عنهم وعصم الضعفة من عوام المسلمين عن انواع
مكايدهم وغوايلهم وصانهم عن الوقوع في المبثوث من مصايدهم وحبايلهم وذهبت طايفة الى ان الله تعالى
على عباده اوامر ونواهي وافعالهم منقسمة الى المحاسن والقبايح مزجور عنها غير ان الله تعالى اودع عقول البشر العلم
بجميع المحاسن وجبلها على الميل اليها والمعرفة بجميع القبايح وطبعها على النفور عنها وكانوا ممتثلين مكلفين بعقولهم
مامورين منتهين بها فبالتكليف لهم كفاية وبالوقوف بعقولهم على جميع ما يحتاجون اليه من المصالح وقعت لهم الغنية
عن الرسالة فلو ارسل الله تعالى اليهم رسولا وحالتهم هذه اعني الاستغنا عن الرسل لفعل ما لا يجدي لهم ولا عاقبة تتعلق
بمثله وما هذا وصفه فهو سفه والله تعالى يجل عن ذلك وربما يقررون هذا فيقولون بان الرسالة اما ان وردت
موافقة لما في العقل او مخالفة له فان كانت مخالفة له فهي باطلة لان العقل حجة لله تعالى وحجته لا تتناقض وان كانت
موافقة للعقل ففي العقل عنها غنية فتكون خالية عن الجدوى فتكون عبثا ولان ارسال الرسل الى من يعلم المرسل انه لا
يجيبه الى ما يدعوه ويقابل رسوله بالتكذيب ويمد يده اليه بالضرب والتعذيب خارج عن الحكمة داخل في حيز السفه
ولانه لو ارسل رسولا لقد فضله على غيره من جنسه وتفضيل الشيء على ما يجانسه ويساويه في الخلقة ليس بحكمة وهذه
الطايفة هم المعروفون بالبراهمة وهم قوم ينتسبون الى الحكماء من الهند وذهبت طوايف من الناس الى ان لا امتناع
في ذاته ولا استحالة في نفسه لما فيه من تاييد العقول فيما يحتاج الى المعرفة وتسهيل الطريق فيما عليها بها الى
الوقوف لكنه [illegible] عن الامتناع جاء من ناحية [illegible] واختلف هؤلاء فيما بينهم فمنهم من زعم ان الامتناع [illegible] الفايدة
فيه الا بعد ثبوته

والقبايح والمحاسن ما مور بها [illegible]

ولا طريق للوصول اليه والوقوف على ثبوته لما ان دعوى المتنبي تعارض دعوى النبي عليه السلام ولا يمكن الفصل بينهما
الا بالدليل ولا دليل على ذلك لان ما اقترن من الدليل اما ان كان خارجا عن العادة المستمرة وعلى خلاف امور
الطبائع وان كان خارجا عن العادة الجارية والطبيعة الثابتة فلا يميز المتنبي عن الامساك بمثله وان كان
خارجا عن ذلك فان كان خارجا عن ذلك فهو محال اذ تغير الطبائع وخروجها عما هي عليها امر ممتنع والقول
محال والى هذا ذهب الطبيعيون وينكرون جميع ما ثبت بالتواتر من الامور الخارجة عن المعتاد والامر
الطبيعي من نحو قلب العصا حية وانفجار الماء من الصخر وفلق البحر وابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى
وكلام الناقة والشاة المسمومة ونبع الماء من بين الاصابع واشباه ذلك واذا كان الامر كذلك فلو
ارسل الله تعالى رسولا وليس في مقدوره اقامة الدلالة على صدقه ولا فائدة فيه بدون ثبوت
رسالته ولا وجه الى اثباته اذ لا وجه الى اقامة الدلالة عليه لكان ذلك الارسال خاليا عن العاقبة
الحميدة معتبرا عن النفع والجدوى وموسفه والله تعالى يجل عن الوصف به وزعم بعض هؤلاء ان
خروج الامر عن المعتاد وقلب العادة والطبيعة في مقدور الله تعالى الا ان ذلك ايضا مقدور السحرة
والمشعبذة فمع ذلك تعارض بحيث لا ترجح لاحد الامرين على الاخر وقد مر ان ارسال الرسول
والحالة هذه خال عن العاقبة عار عن الجدوى وزعم بعضهم ان نوع ما اتى به النبي من الدليل مما يمكن
تحصيله لمن له في نوعه تكلف واجتهاد وفي بابه تدرب واعتياد وهؤلاء الذين ادعوا عن الرسالة
رسالته فيهم لعلهم لم يكن لهم في ذلك اعتياد ولم يمتحن مدعي الرسالة قوي جمع الشر ولعله لو امتحن
لوجد من يقدر على مثله ويعارضه في صنيعه ومع تمكن هذا النوع من الامكان لن يحصل العلم
بصدقه ولا المعرفة بصحة رسالته اذ لا علم مع احتمال البطلان ومن المنكرين للرسالة من زعم
ان لا خلل في جانب الامكان بل هي ممكنة جائزة في الحكمة الا ان جميع من ادعاها وان بالدلالة عليها
كان دعواه ممتنعا محالا وبعض العادة مما لا يدل على صحة المحال فكان بعض العادة وقلب الطبيعة
جاريا مجرى الشبه دون الحجج اذ لا حجة تقوم على تصحيح المحال ولهذا جوزتم ظهور الناقض للعادة
على يدي المتألهين مع امتناع دعواه وزعمتم ان ذلك من باب الشبه دون الحجج لما لا تصحيح للمحال بالحجة
قلنا هذا قالوا والدليل على ان دعواهم ممتنعة انهم اتوا باشياء خارجة عن الحكمة داخلة في حيز السفه
من نحو ايجاب غسل الوجه واليدين والرجلين والمسح على الراس عند خروج الحدث عن محل مخصوص
مع الاعفاء عن غسل محل خروج النجاسة ورمي الحجر الى الجدار الجص والعدو بين الاماكن وهتك
الكتفين وتحريك الاعضاء من غير حضور احد يراه الفاعل واستلام حجر اصم لا ينفع ولا يضر وغير ذلك
من المطاعن لهم اعرضنا عن ذكرها لشهرتها هذا هو بيان الفرق المنكرين للرسالة مع اقرارهم بثبوت الصانع

فاما من انكر الصانع

اذا لقول بالرسول الى الخلق لا يمكن الا
بعد الاقرار بوجود الصانع
وذكر كلام الرسالة ١٤٥

140

فاما من انكر الصانع فلا شك انه منكر للرسالة من السمنية والبراهمة لما ان الخبر ليس من اسباب المعارف
فلا يفيد خبر الرسول معرفة فلا فائدة في الرسالة لا نتكلم معهم في هذه المسئلة ابتداء بل نتكلم في اثبات كون الخبر
سببا من اسباب المعارف وقد مر بيانه في اول الكتاب بما يغني به الغنية بحمد الله تعالى وقبل ان نجيء الى اقامة الدليل
على صحة الرسالة لا بد ان نتكلم في تحديد الرسالة لتتجلى معانيها ثم نقيم الدلالة على ثبوتها فنقول اما الرسالة
في اللغة فهي تحميل جملة من الكلام الى المقصود بالدلالة ولا شك في صحة هذا الحد اذ كل رسالة فيما بين الخلق
فهي داخلة في جملة هذا الحد واما الرسالة التي اختلفنا في ثبوتها فقد قيل في حدها انها سفارة العبد بين الله تعالى
وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح دارينهم ولا خفاء
على من كان عارفا بشرائط صحة الحد لصحته عنده وبعد حصول المعرفة بحدها يجب صرف العناية
الى اثبات امكانها فنتكلم في اثبات امكانها اولا ثم نتكلم في الاختلاف في وجوبها بين المتكلمين ثم نتكلم في اقامة الدلالة
على ثبوتها ونأتي في كل فصل بما يوجب صحته من الدلائل ان شاء الله تعالى فصل اما الكلام في الامكان
فنقول ان خصماءنا في باب الرسالة هم المقرون باصانع الحكيم الواحد الفرد الذي لا شريك له في الالوهية
ولا يخرج شيء من المحدثات عن ملكه وقهره فانه هو المالك وما سواه مملوك وهو الرب وما سواه مربوب
فاما من خالفنا في شيء من هذه الفصول فانكر حدوث العالم او ثبوت الصانع او وحدانيته فلا كلام معه في فصل الرسالة
بل الواجب اثبات ذلك عليه بالدلائل على ما بينا واذا كان الامر كذلك وكان الاعتراف من خصمائنا بذلك كله
سابقا نقول ان ورود التكليف بالايجاب والحظر والاطلاق والمنع ممن له الملك فيما يملكه ليس مما يأباه العقول
ولا مما تدفعه الدلائل اذ لكل مالك ولاية التصرف في مملوكه بقدر ما له من الملك فيه ولله تعالى في كل جزء
من اجزاء العالم وشخص من اشخاص بني ادم ملك التخليق اذ هو الموجد له عن العدم المخترع له لا عن اصل فكان
ان يتصرف في كل من ذلك باي وجه شاء من وجوه التصرف منعا كان او اطلاقا حظرا كان او ايجابا ثم تعليمهم ذلك باي
طريق شاء ان شاء بتخليقه العلم بذلك التكليف وان شاء بارسال رسول يوحي اليه ذلك ويأمره بالتبليغ الى العقلاء
المميزين من عباده كان ذلك الرسول من جنس المرسل اليهم او من خلاف جنسهم ولا يستحيل ذلك منه
اذ هو المتصرف في ملكه وملكه وما هذا سبيله فلا استحالة في نفسه فلو استحال لاستحال لمعنى يقترن
لا لنفسه وهذا مما لا شك فيه لمن عقل وانصف من نفسه والذي يؤيد هذا ان الجبلة البشرية مهيأة لقبول
الحكم والعلوم معدة للزيادة وبلوغ درجة الكمال فيها عند افادة الحكيم المرشد اياها اذ هي ليست ممن لا يجوز
عليه الجهل بالاشياء ولا مما يمتنع عليه قبول العلوم والحكم مع تفنن اقسامها وتكثر اعدادها ثم لا شك ان
صانع العالم حكيم لا يسفه عليم لا يجهل ومن هذا وصفه فليس يمتنع منه امداد المجبول على النقيصة بما يوجب
زوالها عنه ويورث له الكمال وبلوغ الدرجة العالية في العلم والحكمة بل هو من الممكن الذي هو حري الحادث من الموسومين
بالحكمة المشهورين بالتحلي بالعلوم

اذلم يخل عصر من الاعصار ممن يقوم من العلما بالامارة ما يحتاج به من العلم المحتاجين اليه العاجزين عنه ليبلغوا
بركته الكمال ويندفع عنهم شبهة الجهل بذلك فالله تعالى مع كمال حكمته ورحمته على عباده اولى ان لا يمتنع منه ذلك
فاما ما ذكروا من ورود التكليف منه سفه لما فيه من امر بما لا منفعة فيه للآمر ونهي عما لا مضرة في وجوده للناهي
وهذا سفه قيل لهم لم قلتم ان هذا سفه فان قالوا هذا في الشاهد سفه فكذا يكون في الغائب سفها قيل الا جاز ان ما هو
من فاعل سفها كان في الغائب سفها وكذا ما كان من فاعل سفها كان من غيره سفها فان قالوا لا بطلوا دليلهم
وان قالوا نعم طولبوا بالدليل ثم قيل لهم اليس ان في الشاهد من فعل فعلا لا منفعة له فيه فهو سفيه والله تعالى
انشا العالم وخلقه لا لمنفعته اذ يستحيل عليه الانتفاع لما هو دليل الحاجة وهي نقيصة والنقيصة من
امارات الحدث ومع ذلك لم يكن سفها بل ان التسوية بين الشاهد والغائب غير ثابتة فان قالوا في
الشاهد انما يكون الفاعل لا لمنفعة نفسه سفيها اذا كان غيره لا ينتفع ايضا به فاما اذا كان ينتفع به غيره
فليس بسفه والله تعالى جعل ما يجعل لينتفع به غيره وهذا ليس بسفه في الشاهد فلم يكن في الغائب سفها قيل ان
الله تعالى خلق اشيا لا ينتفع بها احد البتة كالاجزا الداخلة في تخوم الارض والجبال الشاهقة فان احدا من
الخلائق لا يطلع على تلك الاجزا ولا يشاهدها لاستحالة دخول شي من الاشيا في الاجسام المصمتة لتحت
اجزاها ومع ذلك لم يكن الله تعالى بذلك سفيها ومن فعل ما لا ينتفع هو به ولا غيره في الشاهد سفيه
فلما افترق الحال بين الشاهد والغائب في الفعل يفترق ايضا في الامر والنهي ثم نقول في دعواكم ان في الشاهد
من يفعل فعلا لا ينتفع هو به لم يكن سفيها اذا كان ينتفع به غيره قلنا ليس كذلك بل يعد سفيها فلم قلتم ذلك
فان قالوا من اطعم جائعا او كسا عاريا لا يعد سفيها وان كان لا ينتفع هو به لما ان غيره ينتفع به وهو الجائع
والعاري وكذا من بني في مفازة رباطا لا يعد سفيها وان كان من قصده ان لا يسكن هو لما ان غيره
من المجتازين ينتفعون به قيل انما لم يعد هذا سفيها لا لمكان انتفاع غيره بل لمكان انتفاع بنفسه فانه ينال به
الثنا الجميل في الدنيا والثواب الموعود في الاخرة حتى انه لو بني مع علمه ان احدا من الناس لا يعلم انه هو الباني
فلا يحصل له الثنا واخبر نبي من الانبيا انه لا ينال الثواب بذلك ثم بني مع هذا واستوفي الاموال مع علمه انه لا يحمد
ولا اجر بذلك فانه يعد سفيها وان كان يعلم ان غيره ينتفع به والله تعالى مع انه لا ينتفع بفعله لما بين من استحالة
الانتفاع عليه لا يكون سفيها فدل ان اعتبار الغائب هذا بالشاهد فاسد فكذا في الامر والنهي والتكليف
ثم نقول اليس ان من امر غيره بفعل ينتفع به المامور او نهاه عن فعل يندفع به الضرر عن المنهي
بان نهي اعمى عن سلوك طريق فيه بير لئلا يقع او دخول بيت فيه اسد ضار او حية عظيمة لئلا يفترسه الاسد
وتنهشه الحية لم يكن سفيها فلا بد من بلي لما انه لو اجاب بغيره لنادى على نفسه بالعناد والمكابرة فقيل له
ما انكرت ان امر الله تعالى ما فيه للعباد منفعة ونهيه عما لهم فيه مضرة حكمة وليس بسفه وان كان لا ينتفع هو
ولا يندفع عنه المضرة

وبهذا يبطل

التخم منتهى كل ارض وقوله تعالى ان علي تخم من الارض والجمع تخوم مثل فلس وفلوس صحاح

161

وبهذا يبطل اصلكم الذي اصلتموه وينهدم قاعدتكم التي بنيتم عليها ثم نقول ان من يدعي ان ارسال الرسل
في حيز الممكنات ولا يتبرى عن ذلك الى القول بكونها واجبة الوجود لا محالة الا يسلم لكم ان فعل ما لا يكون سفها
مالم يكن منهيا عنه من قبل من له ولاية الامر والنهي وكل تصرف في فعل هو سفه في الشاهد انما كان سفها الا لكونه منهيا عنه
وما كان فاعله سفيها الا لارتكابه نهي خالقه ولا نهي لاحد على الله تعالى لما يستحيل دخوله تحت نهي غيره اذ لا ولاية
لغيره عليه ولا قدرة فلا يتصور كون فعله سفها فكل من امر غيره بما لا منفعة له فيه او نهي عما لا مضرة له فيه او ارسل رسولا
الى من يكذب رسوله ويقصده بمكروه او فعل فعلا لا منفعة له فيه كان سفيها لا ان صانعه نهاه عن هذه الافعال
فكان سبب كون الفعل سفها هذا وهو مستحيل تحققه في الغائب فلم يكن فعل من الافعال منه سفها فلم يستقم منكم هذا
الكلام وما تعلق به الفريق الاخر من امتناع التفرقة بين النبي والمتنبي لامتناع تغير الطباع او لامكان المعارضة
وغير ذلك كل ذلك موجب عجز الباري جل وعلا عن التفرقة بين الصادق والكاذب وقد ثبت بالدلايل الواضحة
ان صانع العالم جل وعلا كامل القدرة يستحيل عليه العجز فكان قادرا على ذلك ضرورة كمال قدرته ونفاذ مشيته وظهر بهذا
ان ارسال الرسل ليس بمستحيل وهو من جملة الممكنات وكل ممكن يثبت عند قيام الدليل عليه وقد قام على ما بينا على هذه
الطريقة يتكلم كل من ابي الوقوف على الحكمة والسفه والحسن والقبح الا بالشرع وصحح العقول من اهل الحديث على ذلك
على ما ذهب اليه جميع متكلمي اهل الحديث سوى ابي العباس القلانسي رحمه الله ثم ان متكلمي اهل الاسلام اختلفوا فيما بينهم
ان الرسالة من قبيل الممكنات في العقل او من جملة الواجبات فذهب جميع متكلمي اهل الحديث سوى ابي العباس القلانسي الى
انها من جملة الممكنات وذهب العاملون بان العقل آلة معرفة الحسن والقبح ووجوب شكر المنعم الى القول بوجوبها
ولا يعنون بكونها واجبة انها وجبت على الله تعالى بايجاب احد او بما يجب به على نفسه بل يريدون انها متحققة الوجود
ويقولون ان الوجوب في الحقيقة لفظة يعبر بها عن نفس تاكد الوجود المذكور كما ان الامتناع لفظة يعبر بها
عن تاكد لا وجوده وهما في الحقيقة متقابلان تقابل الاضداد وانما نقول انها متاكدة الوجود لانها من مقتضيات
حكمة القديم جل وعلا ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات حكمته جل وعلا لما ان انعدامه يكون من
باب السفه وهو يستحيل على القديم جل وعلا هذا كما ان ما علم الله تعالى وجوده يتحقق وجوده لا محالة ويكون واجب الوجود
اي متاكد الوجود لا ان وجوبه بايجاب احد على الله تعالى بل لان وجوده يتحقق لا محالة لما ان انعدامه يوجب الجهل به
وهو مما يستحيل على القديم جل وعلا والى هذا ذهب جميع من يقول بوجوب شكر المنعم قبل ورود الشرع وبالوقوف
على الحسن والقبح بمجرد العقول ولا معنى للاشتغال بسرد دلايل هذه المسالة وانما الحاجة هنا الى بيان القول
بوجوبها على منكريها ولا شك ان من انكروا الرسالة وعدها في حيز الممتنعات فعل ذلك بالعقل دون الشرع اذ الشرع
بلا ثبوت الرسالة محال ويثبت من نفاة الرسالة المساعدة على القول بان العقل مما يوقف به على الحكمة والسفه
والواجب والممتنع والحسن والقبيح فنتكلم معهم على هذه الطريقة ثم الامر على ما عرفتم دون الاشتغال باثبات تعرف ذلك
بمجرد العقول بالدليل

وتعمد ولا سفه في ذلك

للاطلاع

واني قد تتبعت ذلك على الاستقصاء في تصنيف لي في تلك المسالة

او بالله التوفيق

فنقول ان من المعلوم الذي لا خفا به على من اعترف بالصانع ان الصانع جل وعلا خلق الخلق ولم يجعل بما عليه العاده بقاهم الا بالاغذيه وحبب اليهم البقا وجعل في حنين ما خلق ما يا خلق الله لطما عهم رغبه لما فيه من اللذه والشهوه ثم انه تعالى لما خلق ما لهم به البقا من الاغذيه وما يحفظ عليهم الصحه ويزيل عنهم العلل العارضه من الادويه خلق من — الثابتة صح

جنس تلك الجواهر السموم القاتله والجواهر المتلفه وليس في قوة الحواس ولا في جبلة العقل الوقوف على ما يمتاز به المحض عن المحض ولا الاطلاع على ان حد المفرق بين كل من ذلك ولا يطلق العقل التجربه سفيها لما فيه من خطر الهلاك ولا يمكن تجنب بعد لما فيه من تعريض الغير على التوى والتلف مع ان ما هو المقصود من الوقوف على ذلك لا يحصل بالتجربه اذ ليس كل سم يقتل من ساعته ولا كل مضر يظهر اثره عقيب تناوله اذ من السموم ما يظهر اثره ويتفاقم ضرره بعد اسبوع ومنه ما يظهر ذلك منه بعد شهر وبعد سنه معروف ذلك عند المختصين بعلم جواهر الاشيا وطبايع الموجودات ولو امر غيره بمن يحسب تصريه بتنا ول ذلك ثم بتناول هو بنفسه ذلك لبتدي عن نفسه الم الجوع وضرر العطش ويحصل له ما هو محبوبه من البقا اذ لم ير اثر ضرر ظهر بمن تناوله لادى ذلك في ايا تلف مهجته وهلاك نفسه بعد ذلك بزمان لما كان ذلك المتناول مما يضر بعد شهر او سنه ولو امسك عن تناول الاغذيه مستطيرا ظهور اثره الى شهر او سنة لمات جوعا وعطشا قبل بلوغ ما يستطيره من المده ثم بعد هذا نقرر الكلام من وجوه احدها ان الصانع جل وعلا لو لم يميز الاغذيه من الادويه والسموم ولم يحاسر العقلا على التجربه ولم يتوصلوا الى الانتفاع بالاغذيه واستدامه مهجهم لكن خلق الاغذيه التي هي على ما عليه العاده الجاريه اسباب البقا حكمه ولجعل ايجادها عبثا والسفه جل الله تعالى عن ذلك والثاني ان ابدان الممتحنين لو لم يجعل لهم الوصول الى ما هو اسباب بقايها لتلفت في مده او اسرع زمان من غير حصول مقصود لايجادهم سوى الفنا وخلق الخلق للفنا خاصه من غير عاقبه حميده يتعلق به مستقبح في العقول خارج عن الحكمه فلا بد من البيان الوارد من منشى الاشيا على طبايعها المختلفه العالم بجواهرها وما يتعلق بها من الحكمه على لسان من يشا من عباده ليحصل خلق الجواهر التي هي اسباب البقا ولجوان الابدان المحتاجه في دوامها — جيد صح

وبقايها الى الاغذيه المجعوله اسبابا لذلك عن السفه ويدخل في حيز ما هو حكمه والثالث ان بعد وقوفهم على ما يتعلق به بقا ابدانهم ولا شك ان كلا جبلوا على حب البقا وطلب ما يحصل لهم به الدوام فلو لم يشرع لهم الحكيم شرعا يومرون بالتمسك به والانتها الى حدوده مشتملا على اسباب يبنى عليها الاحكام ويعرف بها اختصاص كل من اختص بشي منها بما هو حكمه وسقط طمع من لا حظ له من تلك الاسباب عن التعرض لتلك الاحكام لتنازع كل الى ما عرف فيه بقاه ولتناول ما يرجو فيه دوامه فيقع حسدا فيه وتجاذب وقطع وتغالب ثم يفضي ذلك الى التقاتل وذلك مما يوول الى فنا التفاني وانقطاع النسل وارتفاع الجنس وانعدام عاقبه لايجاد الممتحنين سوى الفنا خاصه وذلك سفه وكذا لا شك ان في اجزا العالم ما كانت الطبايع اليه مايله والرغبات فيه ممتده والنفوس الى الاستيلا عليه والاختصاص بالاستمتاع به متنازعه والقلوب بنيله والظفر به والوصول الى الارتفاق — بما

منشرحه من تاجه بحر الجواهر الحسان

142

من نحو الجواري الحسان والغلمان الموصوفين بالجمال والدواب الفارهه والدور الواسعه والبساتين النزهه والامتعه الفاخره فلولا الشرع الموجب اختصاص من اختص بسبب الملك لها بها لامتدت الايدي الخاطفه والاطماع الفاسده الى كل من ذلك ولو تحت بهم المنازعه المولده للعداوه والبغضا المورثه للضغاين والاحقاد وكل ذلك مما يحمل على القتال ويودي الى ما بينا من انقطاع النسل وارتفاع الجنس المقصود بخلق العالم وذلك يوجب ان خلق الخلق لم يكن الا للفنا خاصه وهو سفه فاذا لا بد من شرع يبين اختصاص كل من البشر بما له من اصناف النعم بسبب يمتاز به عن غيره ويقطع طمع سواه ممن لا حظ له من سبب التملك لتلك الاشيا منازعة اربابها المختصين بالاختصاص بهم باسباب توجب لهم الملك فيها ليندفع الجدال ويرتفع الخصام ويستقر العالم على ما له من الترتيب والنظام ممن انكر الشرع وابطل الامر والنهي فقد سعى في اثارة العبث والفساد في العالم واشاعه اسباب التقاتل والتفاني وتسلط العالم الى الجهل والسفه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وبعد فانه لا عاقل في الشاهد يرضى من نفسه الانهماك في الشهوات واعطا النفس الاماره بالسو جميع ما تتمنى من الفواحش وتهوى من القبايح والاشتغال بالعبث والفساد وظلم من سواه من العباد واهمال العقل الذي هو من مواهب الله تعالى الجزيله ومنايحه الجليله عن التفكر في حقايق الاشيا واكتساب العلوم الحق باحرازها واقتنايها تشرف النفوس وتعظم الاخطار وتجل في اعين الخلق وتتراكض على ذممها الناس وتصرف الوجوه اليها بالتعظيم والاجلال وتوجب صدورهم عن ارايهم فيما تحتاج بهم من الامور والاقتدا بهم فيما يامرون به ويذرونه او يرضى تنقيصه الجهل مع التمكن من دفعها والنزول على الدون من الدرجات مع ما في الوسع من الترقي الى اعلاها بل كل من العقلا في عقولهم الاجتهاد على الاقبال على ما يحمد هو عليه من الافعال ويورث له الحمد والثنا الجميل ولسان الصدق والاعراض عما يوجب له ضد هذه الاحوال مع ما جبل كل منهم على الجهل الذي يخطيه بما يرجوا به نجاته ويضره فيما به يطمع نفعه ولا شك ان ما طبع عليه عقله مع ما جبل هو عليه من الجهل يحوجانه الى من يعلم عواقب الامور حتى يروض نفسه ويحملها على ما يدعو اليه عقله وينزجر عما يزجره عنه عقله على اشاراته دون ان يهملها وما هي بجبلتها تهواه وتميل اليه وذلك يوجب القول بالرسل عليهم السلام لا محاله يحقق هذا ان العقل في طبعه الميل الى المحاسن والنفره عن القبايح ثم موقف على جمل المحاسن والمساوي دون اعيانها وكلياتها دون افرادها ثم بعد هذا نقرر الكلام من وجهين احدهما ان الشرع والحكمه الوقوف على اعيان ذلك دون الجمل اذ بذلك يمتاز الحكيم الماهر عن الغبي الجاهل فلا بد من ورود البيان ممن له العلم بحقيقه كل فرد من افراد تلك الجمل انه من جمله المحاسن او من جمله القبايح ليحمل العقل بميلانه الى المحاسن صاحبه على مباشرتها وبنفاره عن القبايح على الانتها عنه لولا ذلك لم يحصل بتخليق العقل ما بلا ان المحاسن نافرا عن القبايح الا وقوفه على افرادها تحقيقا بها من الحسن والقبح ومع ميلانه الى الحسن يدعو صاحبه الى اكتسابه وبنفاره ينهى صاحبه عن الاقدام عليه وذلك هو معنى الامر والنهي اذ الامر والنهي ليس الا الدعا الى الشي والامتناع عن القبيح

حل ثم علي ذلك وتعالى صح

الحيث والخرافة كابن سعد من حد ثقبر

ويدعوانهما

عاقبه والثاني ان العاقل لو ترك ومجرد عقله مع انه يميل الى المحاسن وينفر عن القبايح صح

والله تعالى هو الذي خلقه ما يلائمه مما يميل الطبع اليه وينافره عما ينفر عنه فيكون العقل دليل امر الله تعالى ونهيه كالخطاب
دليل امره الذي هو صفته القائمة بذاته لما فيه من الدعاء الى مباشرة فعل ودليل نهيه لما فيه من الدعاء الى الامتناع عن
مباشرة فعل وكذا العقل ثم هو لما لم يقف على حقيقة كل فرد من افراد الفعل انه من قبيل المحاسن او القبائح لم يعلم انه
مامور به او منهي عنه فلو لم يرد الشرع ببيان محل كل فرد من افراد الافعال انه من قبيل المحاسن او من قبيل القبائح لبقي الامر
والنهي الحاصلان في العقل على وجه لا يطاوع العمل بهما بمنزلة الامر والنهي الواردين بالخطاب على سبيل الاجمال ولو لم
يتصل لسان بالمجمل لما اهتدى المكلف الى معرفة ما امر به ونهي عنه ولا يتوصل الى الايتمار والانتهاء وذلك خارج عن حد
الحكمة فلا بد حينئذ من ورود بيان يعين على لسان من ارتضاه الصانع سفيرا بينه وبين عباده ليتحقق الحكمة في ذلك
والذي يحقق هذا ان شكر المنعم واجب في العقول وكفران المنعم قبيح محرم فيها لا يليق بحكمة الحكيم اسقاط شكر
واباحة الكفران ثم ان الله تعالى خلق البشر في احسن تقويم وسخر لهم جميع ما على وجه الارض من غير ان سبق منهم
ما كانت هذه النعم خارجة مخرج المكافاة او قضاء حق مستحق وكانت نعما مبتداة ولا وجه الى اسقاط شكرها و
اباحة كفرانها لما فيه من تضييع النعم وظلمها بحجب الشكر ثم ينبغي ان يكون الشكر كما للنعمة موازيا لها في ذاتها مساويا
في قدرها ولو لم يكن كذلك لم يكن معتدا به ولا مقابلا لها الا ان يرضى المنعم بكرمه وجوده بادون من حقه ثم ان النعم تتفاوت
اقدارها ويتباين منازلها بتفاوت اقدار المنعمين وتباين منازلهم ودرجاتهم فمن كان منهم اعظم قدرا واعلى درجة
ومنزلة كانت النعمة منه اجل قدرا واكثر منزلة فان واحدا من طغام الرعايا واصناف السوقة لو اهدى الى رئيس من الرؤساء
او عظيم من العظماء فرسا جوادا او برذونا فارها او جارية حسناء او كسوة فاخرة لم يكن له درجة عند ذلك الرئيس
او العظيم ولا في اعين من نظر اليها من العقلاء كدرجة ما لو اهدى مثل ذلك او ادون منه من جل قدره من الملوك
وعظم خطره في القلوب ممن اتسع نطاق ملكه واشتدت شوكته وملأت جلالته وهيبته الصدور واذا كانت هذه
المقدمة صادقة جارية في العقلاء مجرى البداية ثم لا نهاية لجلال الله تعالى وكبريائه وعظمته وسلطانه فلم يكن
في عقل احد من البشر الوقوف على كنه ادنى نعمة اسداها الى احد من خلقه فكيف وقد توالت النعمة وترادفت الاؤه
على عباده بحيث لو اراد احد من الخلق وان كان في الفطنة والذكاء غاية وفي وفور العقل ونفاذ البصيرة اية ان يقف
على ما لله تعالى عليه من النعم التي اسداها اليه ونعمة دفاع البلايا عنه وحفظه لعجز عن الوقوف على ذلك فكيف ما تواتر
عليه طول عمره ومدة حياته وكيف يعرف ذلك والعقل الذي به يتوصل الى معرفة الاشياء جزء من اجزاء نعمه والجزء لا يحيط
بالكل الذي هو جزء منه واذا كان الامر على ما قررنا لن يتمكن احد من العبيد ان يشكر بكافي ادنى نعمة من النعم فضلا
عن ان يكون مكافيا لما تقلب هو فيه من نعمه في جميع عمره يحققه انه لا يتمكن من اداء شكر نعمة الا بتوفيق من
الله تعالى وتيسير منه عليه ذلك وذلك نعمة جديدة يجب مقابلتها بالشكر ولا يتوصل الى شكرها الا بامر اخر للتوفيق
وهكذا الى ما لا يتناهى فاذا على هذه القضية لا يمكن للعبد الخروج عن شكر نعمة واحدة وان استغرق جميع عمره في شكرها فكيف
يمكنه اداء شكر جميع نعمه

مطلب ان العبد لا يمكن له الخروج عن شكر نعمة واحدة

الصدور صح

الشكر

الشكر واجب عليه فلا بد من بيان قدر الشكر الذي يستوجبه الله تعالى على عباده على نعمه ليتمكنوا من اداء ذلك
وكذا العقول قاصرة عن كيفية شكر كل نعمة كما هي عاجزة عن الوقوف على كميته وكذا هي قاصرة عن الوقوف على حين
الشكر ووقته فلا بد من بيان سمعي يرد لذلك كله ليتمكن العباد الخروج عما الزمهم من عهدة تكليف اداء الشكر اذ الحكيم
اذا امر عبدا من عبيده بشيء لا بد من ان يبين ذلك بما يتمكن العبد من الايتمار اذ لولا البيان لكان ذلك تكليف
ما ليس في وسع المكلف الايتمار له وهو خارج عن الحكمة وبهذا بطل قول البراهمة القائلين بوقوع الغنية
العقل على المحاسن والقبائح وحصول الامر والنهي بها عن الاوامر الشرعية وكون العقول كافية للتكليف اذ
تبين ان لا كفاية فيه بذلك على ما قررنا من قصور العقول عن الوقوف على ما بينا يحققه ان اوفر الخليقة عقلا واذكاهم
فهما واصفاهم قريحة يحتاج في اكثر اموره دينه ودنياه الى هاد يهديه ومرشد يرشده لا سيما النفس البشري
على جبلته وصفوتها بغفلته عن الوقوف على ما به اليه حاجة من مصالحه ولهذا جرى العرف فيما بين العقلاء من لدن
بدو الخليقة الى زماننا هذا باستشارة بعضهم بعضا واحتياج البعض الى البعض ليزداد فيما يحتاج اليه باشارة غيره
من ذوي البصائر اليه بصيرة بل يستفيد منه بذلك علما لا ينكر هذا الا معاند مكابر وذلك دليل الحاجة الى الرسل
عليهم السلام وان لا غنية بالعقلاء عنهم لمصالح داريهم والله الموفق يحققه ان من المعلوم الذي لا ريب فيه ان العقلاء
متفاضلون في ادراك ما به مصالحهم في الدين والدنيا ويكون عند واحد من ذلك ما ليس عند غيره واذا كان الامر كذلك
فلا يدفع ان يكون عند الله تعالى شيء مما به صلاح عباده مما ليس عند خلقه يوصل ذلك اليهم برسله فمن ادعى الغنية
بالعقل عن الله تعالى فقد ادعى انه يساوي الله تعالى في العلم بما به مصالح العباد ومن هذا دعواه فهو ممن لا غاية لجهله
ولا نهاية لغباوته والله الهادي يحققه ان الاحداث في العقول منقسمة الى اقسام ثلثة واجب وممتنع وواسطة
وهو الممكن ثم العقل ان كان يمكنه الوقوف على الواجب والممتنع فلا يمكنه الوقوف على الواسطة اذ قد يتعلق بها عاقبة حميدة
وقد يتعلق بها عاقبة ذميمة وخيمة ويقصر العقول عن الوقوف على حميد العاقبة وذميمها لخفائها في نفسها
فمست الحاجة الى بيان من له الاطلاع على عواقب الامور على لسان من ارتضاه من الرسل ليتمكنوا من اداء ما وجب
منها والامتناع عما حرم وهذه مقدمة لا خفاء بها على من له ادنى لب وقد يمكن ان يجعل هذا الكلام
دليلا للقول بوجوب الرسالة اذ الامر لما كان على ما بينا فلو لم يرد الرسول ببيان القسم الواسط وقد يجب منه البعض
لتعلق الحميد من العواقب به ويحرم البعض لتعلق الذميم من العواقب به لكان فيه اباحة ترك الواجب واباحة
مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فلا بد من بيان ذلك ممن له العلم بذلك على لسان الرسول ولهذا ما اخلى الله تعالى العالم
منذ خلق المستحق عن الحجة السمعية اما على السنة الرسل واما على السنة خلفائهم على ان الحاجة ماسة في بعض
الواجب والممتنع اللذين في العقول امكان الوقوف عليهما من جملة الى البيان الوارد عن الله تعالى لمعنيين احدهما تخصيص
بعض العقلاء والاخر تشمل الجميع فاما المعنى الخاص فهو ما مر في اول الكتاب في حد الايمان المعلوم من انقسام الناس
الى اقسام ثلثة

عبثه صح

والله الموفق صح

احدهما الموصوفون بحدة الخواطر والاذهان ووفور العقول والالباب المتفرغون للتامل والتفكر في المباحث النظرية
والمعالم الالهية المعرضون عن اللذات البهيمية والمطالب الجسمانية والثاني المتوسطون في رجاحة العقول وقوة الخواطر
المشتغلون بالمصالح الدنيوية والمكاسب التي بها تقوم اسباب المعيشة لكنهم المعرضون عن تعاطي النظر والاستدلال
والتامل في الدلائل العقلية والثالث المجبولون على بلادة الافهام وغلظ الخواطر الذين استولت عليهم الطبيعة البهيمية والنفس
الشهوية ثم من المعلوم ان القسم الاول ان كان لهم بعقولهم الوافرة المتفرغة للبحث عن حقائق الامور والمعالم النظرية
مندوحة عن الرسل وغنية عن اتصال الموادّ الوحيية بهم فيما يحتاجون اليه في مصالح معادهم ودارهم فلا غنية بالموصوفين بحدة الخواطر
للقسمين الاخرين عن ذلك لقصر الفريق الثاني عقولهم واذهانهم على الكساب العاجلة وصرفهم جل كدهم وكدحهم الى استحلاء
اللذات الحاضرة وتعذر وقوف الفريق الثالث بما لهم من العقول الناقصة والافهام البليدة على ما يجب عليهم من حقوق
خالقهم وشكر ما يستعملون في اثنائه من جميع ما هو لهم من انواع النعم وصنوف اللذات التي درت عليهم من صانعهم بل
استدادُ طريق ذلك عليهم لو تركوا ومجرد عقولهم فلا بد لهم من بيان ذلك ليتوصلوا الى شكر خالقهم وما يستحق
عليهم من العبادة فكان ارسال الله تعالى الرسل اليهم اسبابا لطريق معرفته والوقوف على ما فرض عليهم من حقوقه كالعقول
في حق الفريق الاول ولا شك ان القسم الاول بالاضافة الى القسمين الاخرين في حد القلة والنزارة بل في حد الشذوذ والندرة جد
وما هذا سبيله لا عبرة به ولا اكتراث له بل العبرة للجم الغفير والخلق الكثير والله الموفق واما المعنى الشامل لجميع
طبقات العقلاء هو ان العقل في مخلوق لا بد من لحوق الافات به وحلول الفترة والكلال به عند استيلاء الضجر
والملال على صاحبه وربما يعارضه الشبهات وتصده عن حقيقة النظر الاماني والشهوات وتمنعه عن
الاحاطة بكل دقيق من الامور وجليلها اعتراء الهموم واسباب شغل القلب على صاحبه وترادف الالام وجليل
والاوجاع عليه وتشغله عن الاستقصاء في البحث والتامل في المطالب النظرية من الغموض والدقة فلا بد
من معاون له مقوٍّ اياه ليصل باتصاله به الى ما يجب الوصول اليه وذلك هو الوحي الوارد على ان العقول لو كان في جبلتها والله الموفق
امكان الوصول الى جميع مصالح الدارين الا ان ذلك لن يكون الا باداب الفكرة ونصب مطية الخاطر والانكباب على
النظر الدائم والبحث الكامل ويلحقه بذلك مشقة عظيمة وتلزمه مؤنة كثيرة ثم انه اذا نبه على ذلك بسهم وارشد
الى كيفية استخراج ما يرومه بعقله تنبه لذلك وتسهل عليه الامر وخفت له المؤنة ولهذا كان الغالب في اتباع الانبياء
عليهم السلام الاستمرار على الحق والتثبت وان كان اكثرهم خالين عن صناعة النظر موصوفين بالبلادة متشاغلين باكتساب
اسباب المعاش والغالب على الفلاسفة العدول عن الصواب والوقوع في الكفر والضلال وان كانوا موصوفين برجاحة
العقول وقوة الالباب وصفاء القرائح متفرغين سنين كثيرة واعمارا طويلة للبحث عن المعالم الالهية والمعاني
الدينية معتزلين الخلق في مدارسهم لتأييد الصنف الاول بمادة الوحي السماوي وخلو الصنف الثاني عن ذلك حتى لا تكاد تجد احدا من
الاوائل المنتسبين الى الفلسفة متمسكا بالتوحيد مقرا بوظايف الامر والنهي معترفا بالحشر والمعاد على ما هو الحق الا اذا كان مطلب في بيان اغتشاش المتفلسفين
من اتباع الانبياء الذين منهم

ادمن انباءهم

ادمن انباءهم واذا كان الامر كذلك فمن لم يتلق لهذه النعمة العظيمة بالشكر واعتقد ان الارشاد الى ذلك وتسهيل
الامر عليه وتخفيف المؤنة خارج عن الحكمة فهو الاحمق الذي لا يدوا لحمقه ولا حيلة ليتنزه عما ابتلي به من داء جهله والله الهادي
على انه لو كان في العقل الغنا لما يعجز ولم يكن في ارسال الرسل زيادة تيسير وتخفيف ومعنى من المعاني بل وقع عنه في العقل
لما اوجب ذلك كون الارسال سفها بل هو من باب الافضال والاحسان اذ ان اعطا ما زاد على الكفاية يعد افضالا وزيادة في
الانعام ووجود ذلك في العالم مما لا يخفى كاعطا الله تعالى ما فيه زيادة لذة من الاغذية وان كان بدون ذلك من الاغذية
حصول ما هو المقصود من بقا الابدان ولهذا اقسمت الحكما ما يسر الله تعالى الى العباد من انواع نعمه فقسم منهما من لواحق
المرتبي ومنها ما يحصل به المقصود من غير ان يكون فيه زيادة لذة كالشعير والذرة وغير ذلك من الحبوب التي يحصل بها الدقيق
بقا الابدان وكالصوف والشعر اللذين يحصل بهما ما هو المقصود من اللباس من ستر العورة ودفع اذى الحر والبرد والاخر من
لواحق الزينة وهو ما فيه زيادة لذة وراحة وراء ما يتعلق به من مصلحة البدن وقيام المهجة كالاطعمة الشهية والثمار الفاخرة
وان كان بدون ذلك كفاية لم يعد ذلك سفها بل يعد انعاما وافضالا وكذا الله تعالى خلق للخلق عينين وبدين واذنين وكذا
كل ذي عدد في الجسم وان كانت الحاجة تندفع والمقصود يحصل بالواحد ولم يعد ذلك سفها بل يعد انعاما
وكذا الله تعالى لم يكتف باقامة دليل واحد عقلي على ثبوته وتوحيده بل جعل في كل مما خلق ودبر اية لذلك ولم يعد سفها والله الموفق
فكذا فيما نحن فيه لم يكن ارسال الرسل سفها وان كان في العقل عنه غنية وكفاية بل يعد انعاما وافضالا ثم هذا كله
مبنا على طريق المساهلة فاما دلائل بطلان القول بوقوع الغنية بمجرد العقول فقد سبق ذكرها بعون الله وتوفيقه
وما زعموا ان ارسال الرسول الى من يعلم المرسل انه لا يجيبه الى ما يدعوه ويقابل رسوله بالتكذيب خارج عن الحكمة
قلنا لهم وارسال الرسول الى من يعلم انه يجيبه ويقبل نصحه وينجو بذلك عن الهلكة ويكتسب لنفسه به المنافع
الجمة ويقبل على طاعة المرسل حكمة وانتم تابون القول به وتنسبونه ايضا الى السفه وهو دليل سفهكم ثم نقول
لهم ان ارسال الرسول الى من يعلم انه لا يجيبه ويوصل المكروه الى رسوله ان كان في الشاهد قبيحا فلم قلتم انه في الغائب
قبيح وباي معنى يجمعون بينهما وقد سبق غير مرة ان الاستدلال بالشاهد على الغائب انما يستقيم عند استوائهما في المعنى ثم جزئيا
نقول لو ان ملكا من الملوك علم من طائفة من الناس انهم لا يطيعونه ولا ينقادون له بل يؤثرون عداوته
وينصبون حربا لاوليائه وعلم انه لو قاتلهم بالاستئصال وعاملهم بالتنكيل والاجتياح من غير الاعذار
والانذار واخذ الحجة عليهم لينسبه من غاب فعله او بلغه صنيعه الى الظلم والعدوان ويسمه بسمة الجور والتعدي
بعث اليهم سفيرا او قدم اليهم بشيرا ونذيرا ليلزمهم حجته ويظهر لدى الناس في الانتقام منهم وانزال البأس بهم عذره
مع انه يعطي الرسول بمقابلة ما يصل اليه من المكروه الذي يمضي في اسرع مدة نعماء دائمة تنقلب في معاملة
مديدة وينيله بمقابلة ذلك من اللذات ما ينسي الرسول ان كان ان وصل اليه من المكروه اضعاف ما وصل اليه كان هذا المرسل
حكيما في ذلك فان قالوا لا يظهر جهلهم بالحكمة والسفه وان قالوا نعم ظهر ان ما ظنوه سفها حكمة وخاب سعيهم وبطل سعيهم
وبالله التوفيق

للآمر ح

وقد خرج الجواب عما تعلق به الخصم ان الامر والنهي بما لا نفع في تحصيله ولا ضرر على الناهي في فعل ما نهي عنه سفه اذ قد بينا في اثنا كلامنا ان التكليف لو لم يكن وانعدم الثواب والعقاب ولم يصر الدنيا مطية الى الاخرة التي فيها يجازى المحسن باحسانه والمسي باسائته صار تخليقه العالم ليوجد ثم يتلاشى ويبيد ثم ينعدم ويفنى من غير ان يعلوه غرض او يحصل له عاقبة حميدة وهذا النوع من الفعل سفه يذم فاعله ويأبى الحكمة اطلاقه وذا غير جائز على الله تعالى فاذا صار خلق العالم بواسطة التكليف حكمة من طن ذلك سفها فهو جاهل وكذا ان افعال الخلق ما هو قبيح فلو لم ينه عنه الصانع لكان ذلك اباحة له اذ الاباحة هي زوال الحظر والامر عن محتمل المكلف واباحة القبيح سفه ومما يؤيد هذا ان القول بازالة التكليف والثواب والعقاب اعطا الامان للنفس الامارة بالسوء عن عواقب المطالبات واغرا للنفس السبعية التي من دابها القهر والغلبة على العبث والفساد والنهب والاغارة وسفك الدما وتخريب البلاد وحصول التفاني وهذا كله سفه وورود المنع عن ذلك كله حكمة فمن طن ان المنع عن ذلك سفه والاطلاق له حكمة فقد قلب القضية كيف وانه تعالى لو لم يأمر عباده بشكر ما انعم عليهم ولم ينههم عن كفرانه لكان فيه تضييع النعم وذا سفه فلا بد من الامر بالشكر والنهي عن الكفران على ما سبق ذكره وذلك هو التكليف وقد سبق في اول الفصل ما يوجب بطلان القول ببطلان التكليف فلا معنى للاعادة ثم نقول هل الامر بما لا نفع للآمر بفعله والنهي عما لا ضرر على الناهي بفعله سفه في الشاهد ام لا فان قال لا ابطل كلامه لانه جعل ذلك في الغائب سفها بالدلالة لكون مثله سفها في الشاهد وان قال نعم هو سفه قيل احسن هو ام قبيح فان قال هو حسن عرف العقلا مبلغ عقله حيث زعم ان السفه حسن وان قال هو قبيح قيل هو امباح هو ام محظور ام واجب فان قال بالوجوب او الاباحة فقيل من الذي اوجب عليه او اباحه له فان قال هو الله تعالى فقد اعظم الفرية حيث زعم ان الله تعالى يبيح القبيح او يوجبه على انه مع بطلانه ترك لمذهبه لان الايجاب والاباحة شرع وتكليف وان قال الواجب ذلك عليه او اباحه له غير الله تعالى فقد هذى حيث جعل غير الله تعالى ولانه التكليف ولم يجعل ذلك لله تعالى وان قال هو محظور وليس بواجب ولا امباح فقد اقر ايضا بالتكليف اذ الحظر لم يثبت الا بالنهي وهذا يوجب ابطال كلامه ولا قوة الا بالله على مثل هذه الطريقة يتكلم الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله وكل من يقول من اصحابنا بامكان الاستدراك الحسن والقبح بالعقل فاما المعتزلة فانهم يقولون بوجوب ارسال الرسل الا ان ذلك اصلح للعباد وما هو الاصلح للعباد فهو واجب الحصول على الله تعالى وذلك كلام فاسد بينت فساده عند بلوغنا الى القول بابطال القول بالاصلح فينبغي لمن يتكلم من اصحابنا في هذه المسئلة ان يكون بصيرا بذلك ليصون نفسه في اثبات الرسالة عن الوقوع في القول بالاصلح والله الموفق

فصل واذا ثبت ان ارسال الرسل من الله تعالى الى عباده في حيز الممكنات وانه لا امتناع له ثم عند المحققين من متكلمي اصحابنا هو في حيز الواجبات اعني انه من مقتضيات حكمة الحكيم جل وعلا على نحو ما بينت ثم على قول هؤلاء وان كان هو في نفسه واجب الوجود ولم نعين زمانا فهو في حق كل فرد من افراد الناس في زمان وورود الرسول

جواز

ح

لانه سكوا التكليف

اذا زاله النهي والامر فيهما يصلح ان يكون تكليفا

145

ونحن هذا المدعي له في حيز الممكنات نصا اذ الدليل عند القائلين بوجوبه ان دل على ثبوته لا محالة فلا دليل يدل على ثبوته في حق هذا الشخص المتعين ولا بد اذا الكل ممن يدعي ذلك في نفسه من اقامة دليل يدل على تعينه لذلك لان تعينه له من جملة الممكنات فلا يثبت الا بدليل يوجب ثبوته وبهذا تعرف بطلان قول الاباضية من الخوارج ان مجرد قول الرسول واجب القبول وان تعرى عن الدليل وان الراد عليه يكفر من ساعته اذ لا ثبوت لما جاز عليه العدم الا بدليل يوجب ثبوته ثم الدليل يسمى معجزة ومعرفة نفسه تستقيم بتقسيم تحتاج الى القول في ماخذها وحدها وبيان تسميتها ووجه كيفية دلالتها على صدق الاتي بها فاما ماخذها فهو العجز الذي هو نقيض القدرة سميت معجزة لانها تظهر عجز من يتحدى بها عن معارضتها ثم المعجزة في الحقيقة وان كان المثبت العجز كالمقدر اسم لمثبت القدرة الا ان المظهر للعجز يسمى به مجازا ثم الهاء الداخلة في لفظها هاء المبالغة كما في العلامة والنسابة والراوية فكانت داخلة فيها للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل اليهم وحدها على راي الفلاسفة انها هي الفعل الخارج عن المحكم الالهي الذي يفوق منتهى القوة الطبيعية والقوة النفسانية وحدها على طريقة المتكلمين انها ظهور امر خلاف العادة في دار التكليف لاظهار صدق مدعي النبوة مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله وانما قيد بدار التكليف لان ما يظهره الله تعالى في الآخرة من الامور الخارجة عن العادة ليست بمعجزة وانما قلنا لاظهار صدق مدعي النبوة ليقع الاحتراز به عما يظهر على يدي مدعي الالوهية اذ ظهور نقض العادة على يده جائز على ما نبين في خلال كلامنا ان شاء الله تعالى وعما يظهر على يدي الولي لان ظهور الناقض للعادة على يدي الولي كرامة له جائز على ما نبين الا انه لا يدعي النبوة ولو ادعى لكفر من ساعته وبطلت ولايته وصار عدوا لله تعالى فلا يظهر على يده الكرامة بعد ذلك وانما قيدنا بقولنا لاظهار الصدق فانه لو ظهر لاظهار كذبه لا يكون معجزة لما لو ادعى المتنبي ان معجزته نطق اصبعه او نطق هذه الشجرة فانطق الله تعالى تلك بتكذيبه لا يكون ذلك معجزة له ودليلا لصدقه بل يكون دليلا على كذبه وانما قلنا مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله لانه لو ظهر الناقض للعادة على يدي مدعي النبوة ثم ظهر مثله على يدي المتحدي به لخرج عند المعارضة عن الدلالة اذ ذلك يدعي كذبه في دعواه وظهر لمثل دليله فصار دليلا على الشيء وضده وما هذا سبيله لا يكون دليلا واما انقسامها فالى قسمين احدهما نقض عادة معتاد والثاني تعجيز عن الفعل المعتاد كمنع زكريا عليه السلام عن الكلام للدلالة على صحة ما بشر به وهذا ايضا في الحقيقة نقض العادة اذا المنع عن المعتاد نقض للعادة وخروج عنها فاما وجه كيفية دلالتها على صدق الاتي بها فانا نعلم ان الله تعالى عالم بما يقوله هذا المدعي وان ما يظهر على يده خارج عن مقدور البشر بل عن مقدور جميع الخلق ولا قدرة عليه الا لله تعالى فاذا ادعى الرسالة ثم قال آية صدقي في دعواي ان الله تعالى يرسلني ان يفعل الله تعالى كذا فيفعل الله تعالى كذلك كان ذلك من الله تعالى تصديقا له فيما يدعي من الرسالة بما يفعل من نقض العادة ويكون ذلك كقوله له صدقت في دعواه هذه صدقت نظيره ان من ارسل غيره من البشر الى آخر فقال الرسول للمرسل اليه اكتب شيئا من الاسرار

اللهم ان لا اطلاع على تلك الاسرار لغير المرسل صح

التي كانت بينك وبينه فلست اعلم الرسل كان ذلك دلالة صادقة على صدق مدعي الرسالة وكذا لو قال رجل لصاحب
الوديعة بين يدي المودع ان كنت صادقا فيما ادعي من امرك اياي باخذ وديعتك منه فناولني خاتمك فناوله كان ذلك
دليلا على صدقه كما قال الصديق تبارك لانه اذا القول يحتمل الاستهزاء وهذا مما لا احتمال فيه بوجه من الوجوه
وكذا نطمع ان لكا من الملوك لو كان في قصره شجرة عظيمة تقرر عند اهل مملكته وسكان حضرته ان لا قدرة
لاحد من اهل قصر الملك على تحريك تلك الشجرة الا للملك ثم ان رجلا من اهل القصر خرج الى اهل البلدة واخبرهم
انه رسول الملك اليهم وان الملك امرهم بكذا ونهاهم عن كذا فكذبه اهل البلدة في ادعائه الرسالة من الملك اليهم
فنادى هذا الرجل بصوت يعلم ان الملك يسمعه لا محالة ايها الملك انك ارسلتني الى رعيتك من اهل بلد كذا وامرتني ان ابلغ
اليهم رسالة كذا فبلغت اليهم فكذبوني في الرسالة فان كنت ارسلتني اليهم وكنت صادقا فيما ادعيت من رسالتك فحرك
الشجرة التي في قصرك ليكون تحركها اية لصدقي فتحركت الشجرة بمرأى من اهل البلد عقيب هذا النداء كان ذلك
دليلا على صدق مقالة الرسول وكان بمنزلة ما لو سمعوا من الملك انه قال للرسول صدقت فيما ادعيت
من رسالتي او قال لاهل البلد انه صادق فيما بلغ اليكم من رسالتي فكذا هذا ثم ظهوره الينا تصرعت دعوى
المدعي للرسالة يوجب العلم يقينا ان الله تعالى هو الذي فعل ذلك اذ لا قدرة لغيره على مثل ذلك الفعل
ثم ذلك منه تصديق له بدلالة على صدقه لا محالة ثم ظهوره مثله على يدي الكاذب في دعوى الرسالة
ممتنع واختلف المتكلمون في وجه امتناعه فقال من قال من اصحابنا باستدراك الحكمة والسفه و الحسن
والقبح بمجرد العقول ان جهة امتناعه انه لو ظهر ذلك على يدي المتنبي ولا دليل على صدق
النبي الا هذا لكان فيه التسوية بين الصادق والكاذب والحق والباطل وسد طريق الوصول
الى الحق اصلا وذلك خارج عن الحكمة حتى ان ظهور نقض العادة على يدي المتالّه لما لم يكن سادا
طريق الوصول الى الحق ولا موجبا التسوية بين الحق والباطل والمحق والمبطل لما في شخصه من امارات
الحدث ودلايل كونه كاذبا في دعواه كان ذلك ممكنا غير ممتنع بخلاف المتنبي فانه ليس في
ذاته ما يدل على كذبه اذ هو من جوهر من هو صادق في الدعوى لا فرق بينهما من حيث الذات
فلا تفرقة بينهما الا من جهة المعجزة الناقضة للعادة وكان في ظهورها على يدي الكاذب ما مر من التسوية
بين الحق والباطل وسد طريق الوصول الى الحق وذهب جمهور الاشعرية ومن قال من متكلمي
اهل الحديث ان لا سفه الا ما ورد عنه النهي الى ان جهة امتناع ظهور الناقض للعادة على يدي مدعي
الرسالة كاذبا ان ظهوره على يديه يوجب تعجيز الباري جل وعلا عن اقامة الدلالة على صدق
الصادق في دعوى الرسالة واثبات التفرقة بين الحق والباطل وتعجيز الباري جل وعلا محال حتى ان اظهار ذلك
على يدي المتالّه لما لم يكن موجبا تعجيزه جل وعلا عن ذلك لما ان في شخص المدعي ما يدل على كذبه لم يكن ذلك ممتنعا

البلد صح

اذن صح

وقال بعض المتكلمين

٢٤٢

146

وقال بعض متكلمي اهل الحديث ان جهة امتناع ذلك ان المعجزة دلالة الصدق لعينها فلا يجوز وجودها عن الصدق
كالفعل المحكم دلالة العلم لعينه فلم يجز افتراقه بالجهل ولكنا هذا والمحققون منهم على الوجه الاول واذا علم
هذا بعد ذلك يحتاج الى التكلم في موضعين احدهما ان الرسالة قد ثبتت في الجملة لا محالة فيما مضى من الازمنة
والثاني في اثبات رسالة بعض الرسل على طريق التعيين ونتكلم في الفصلين جميعا بما يوجب صحة ما ندعي في كل
فصل ان شاء الله تعالى فصل ثم الدليل على ان الرسالة ثبتت فيما مضى من الازمنة ما مر ان الجواهر الموجودة
في العالم منقسمة الى اغذية وسموم وادوية ولا وصول الى الامتياز بين المحض منها والممتزج بالتجربة ولا
بقاء للابدان بدون تناول الاغذية ورأينا الناس اهتدوا اليها والى معرفة طبايعها ومعرفة مقادير الادوية
التي تتعلق بها المصلحة ولا تحصل بالنقصان منها المصلحة وتحصل بالزيادة عليها المضرة ... ان لا يوقف
التمييز من الجواهر على شيء منها ولا بالعقول اذ اجتمع خليقة الله تعالى حينا واوفرهم عقلا لا يمكنه الوصول الى
ذلك ما لم يحصل له استاذ حاذق يحصل له العلم بذلك عن غيره فثبت ان من علم ذلك علم باخبار غيره اياه لا بحسه
وعقله لقصوره وعلم غيره عنه مع حياته في العقل والحس الى ان ينتهي العلم بذلك الى من حصل العلم له بذلك لا بالاخبار
له العلم حقيقة كل من ذلك لما انه خلقه على ما خلقه وفي ذلك اثبت دليل على ثبوت الرسالة فيما مضى لبعض من اصطفاه
الله تعالى بذلك واكرمه باعلامه اياه طبايع هذه الجواهر ولهذا اضطر اهل العلم بطبايع هذه الجواهر المنكرين
للرسالة الى الاعتراف بان العلم بطبايعها توقيفي فانهم متى قيل لهم ممن احدثتم العلم بطبايع هذه الاشياء قالوا من
بقراط فاذا قيل وممن اخذه بقراط قالوا من اسقلبيوس الامام الذي عرج بروحه الى السماء فاطلع عليها وكذا
العلم بالنجوم وهيئة الافلاك وطبايع الكواكب وكيفية سيرها والسعد منها والنحس واحكام الاتصالات منها
لن يتوصل الى ذلك الا بالتوقيف لقصور الحواس والعقول عن ذلك ولهذا لم يقف على ذلك احد من ارباب الحواس
السليمة والعقول الوافرة ولهذا اضطر اهل النجوم حين سئلوا عن ذلك الى ان قالوا بدو معرفته من قبل هرمس
الحكيم وقد عرج بروحه الى السماء فطاف في ملكوت السموات وعرف ذلك كله مشاهدة وزعم بعض من ادعى العلم بالحقايق
ان هرمس هو اسم ادريس عليه السلام عند اهل المغرب وهم يعرفونه بهذا الاسم واهل التواريخ يزعمون ان علم النجوم
نزل على ادريس عليه السلام وهذا من ابين الدلايل ان ذلك كله ثبت بطريق الوحي من الله تعالى وكذا العلم بالحرف التي بها
قوام المعاش واتخاذ البيوت والكن والوقاية من الحر والبرد وكذا العلم بكيفية رياضة الدواب الصعبة مما
ليس يعلم المتامل انها لاي منفعة خلقت وباي وجه يمكن رياضتها وتذليل صعابها واستيناس نافرها ووحشيها
وكذا العلم بانواع التجارات التي لا تقوم للناس دنياهم الا بها وكذا العلم بما تفرق من حوايجهم في البلدان
لن يثبت الا بالتوقيف لقصور العقول والحواس عن الوقوف على ذلك وكذا العلم بطرق البلدان وكذا العلم
بالالسن اذ لا وجه الى الاصطلاح الا بعد ثبوت العلم بلسان ثم التوصل بمعرفة ذلك اللسان الى الاصطلاح
على لسان اخر

اذ لا وصول الى ذلك الا بعد وقوف المصطلحين بعضهم على ما في ضمير البعض فاذًا لا بد من كون لبيان
ثابتا بالوحي وكذا العلم بوجوه اسباب التناسل والعلم بكيفية تربية الصغار والعلم بتدبير اغذية ما ليس له
نطق وكذا العلم بالسحر وتغيير جواهر الاشيا بانواع المعالجات وعلوم محاربة الاعدا فكان ثبوت العلم بهذه
الاشيا مع امتناع حصول ذلك بشي من الحواس او العقل دليلا ان العلم بها كلها توقيف من عند العليم الخبير الذي
لا يعزب عنه شي ولا يخفى عليه خافية وذلك يكون بالوحي الى من اصطفاه لرسالته والله الموفق ثم الدليل على ثبوت
الرسالة لبعض الرسل عليهم السلام ظهور المعجزات الناقضات للعادات على ايدي كثير منهم كخروج الناقة من الصخر
وصيرورة النار بردا وسلاما وقلب العصا حية وتسخير الريح والجن والشياطين وتسبيح الجبال والانة
الحديد واحيا الموتى وحنين الاسطوانة وشكاية الناقة وكلام الحمل المسموم ونبع الما من بين الاصابع وغير ذلك
مما هي ادلة صدق ادعايهم الرسالة على ما بينا من كيفية وجه الدلالة ثم ثبت ذلك لاهل زمانهم بالمشاهدة
ولمن بعدهم بالخبر المتواتر الذي يوجب العلم الضروري كما ثبت ذلك البلدان النايية والامم الخالية ولا مجال
للتهمة فيه لا بالفسق ولا بالمواضعة لامتناع اجتماع الناس الذين لا يحصى تواطيهم على الكذب على خبر واحد
هو فيه كذب لاستحالة اجتماع دواعي الكذب على اناس مختلفين جبلوا على اهوا مختلفة واراء متشتتة
وهمم متفرقة وطبايع متباينة ولهذا قال طفيل الغنوي وهو يذكر موت رجل من قومه سعيد
نأت بني سهم من الليل منصب ... وجاء من الاخبار ما لا يكذب ... تظاهرن حتى لم يكن لي ريبة ... ولم يك عما اخبروا متعقب
الى آخره قال وجاء من الاخبار ما لا يكذب ثم نبه على العلة فقال تظاهرن حتى لم يكن لي ريبة ولم يك عما اخبروا متعقب
وقال سويد بن صبيح ... اتتك من الاخبار غير جلية ... تواتر حتى ما لقلبك صارف
وهذا ظاهر وقد اقمنا الدلالة في اول الكتاب على كون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضروري جاعلا
المخبر عنه كالمنظور اليه للسامع فلا نشتغل باعادة ذلك فاما شبهة من زعم ان لا ثبوت للرسالة
الا بالدليل ولا ثبوت للدليل فانه لو كان خارجا على ما عليه العادة والطبيعة فلا دليل فيه وان خرج
عن العادة ومجرى الطبيعة فهو محال اذ لا تغير للطبايع فكلام واه لو تفوه به مجنون لتعجب منه ذلك
لما مر ان كل ذلك عاينه من لا يجوز خفا امر عليهم لكثرتهم فكان ما انكروه من الخروج عن الطبيعة
اعتمدوا عليها ثابتا بالخبر الذي هو اوضح طرق العلم واعلى سبل المعرفة وكان انكارهم مردودا
وجواز انقلاب الطبيعة ثابتا تحققه انهم لو اعتمدوا في ذلك على دليل لترا انه معقول ولا يهتدى
بالعقل اليه كيف ورده كان ذلك مردودا لما ان الدليل العقلي يوجب العلم الاستدلالي والخطأ على الاستدلالي
جائز ممكن وما انكروه ثابت بالخبر الموجب للعلم الضروري الذي لا يجوز عليه خطأ والغلط ولا بد من
رد احدهما ورد ما يجوز عليه الخطأ والغلط اولى من رد ما لا يجوز عليه ذلك يحققه ان معرفة ثبوت ما انكروه

صح قال تعقبت في الحديث اذا شككت فيه وعدت للسوال عنه

والله الموفق صح

ما انكروه ثابته بالخبر فكان بطلان دليلهم معلوما بالخبر وكل دليل عرف بطلانه ضرورة كان باطلا وكان شبهة
لا دليلا فكيف وهم لم يبنوا انكارهم على شبهة ثم نقول لهم انكم ساعدتمونا على ان جميع اجزا العالم يكون
لله تعالى عرضا كان ذلك او جوهرا وانه تعالى موصوف بالقدرة على الارادة والايجاد ثم ان الماء جسم خلقه الله تعالى
وخلق فيه الحرارة واليبوسة فمن زعم انه لا يقدر على ان يخلق هو بدل الحرارة فيها البرودة وبدل اليبوسة
الرطوبة فقد وصف الله تعالى بالعجز وجعل افعاله ضرورية لا اختيارية اذ المختار في الفعل كان يستعمل من فعل
ضد ما فعله اذ هو بذلك يمتاز عن المضطر ووصف الله تعالى بالعجز والاضطرار جهل فاحش وكذا الله تعالى
لما كان قادرا على اختراع العالم لا عن اصل لما ذكرنا لا يوصف بالقدرة على اخراج الناقة عن الحجر واخراج الماء
من بين الاصابع وايجاد الحيوة في العصا وتحويل الهوا الخشب حجرا وغير ذلك فاذا كان انكار قلب الطبايع سمة
القول بالتعطيل وفيما سبق من الدلايل قبل هذا على اثبات القدرة الكاملة لله تعالى ما يوجب بطلان قول
هولا الملحدين والذي يدل على بطلان هذه الشبهة ان من قول جميع الطبيعيين او الجمهور الاعظم منهم
ان جواهر العالم كلها جنس واحد واختلافها بما يوجد فيها من الاعراض وان جوهر النار لم يستحل الا بالسبب
كتغير الحرارة واليبوسة بالبرودة والرطوبة واذا كان الامر كذلك كيف ينكر جواز قلب الطبايع وخروجها من مقدور
الله تعالى لولا الوقاحة او الحماقة واما من زعم ان قلب العادة والطبيعة جائز غير ان ذلك داخل في
مقدور السحرة والمشعبذة فكلام فاسد اذ الشعبذة والمخرقة يزداد ضعفا واضمحلالا بالبحث عنها
والتامل فيها اذ المخرقة تمويه محض والشعبذة مبنية على شغل اعين الناظرين ثم اخراج غيره وعلى
المهارة في خفة اليد والمعجزة تزداد عند البحث والتامل وكادة وعلى مر الايام ثباتا ووضوحا والسحر
من علايق الكلمات المولفة من الشرك الظاهر والكفر المحض والتمجيد لتعظيم الشياطين ثم الاعم الاغلب
ظهوره على ايدي الخبثا من النسوان وذوي القذارة والنجاسة من الرجال او في مواضع لا يجري فيها ذكر الله تعالى
واذا وافقه شي من ذكر الله تعالى يمحق ويضمحل ولهذا يكون في بلاد الشرك وعبادة الاصنام اشد
والله وهذا لان ذلك يظهر بمعونة الشياطين والارواح الخبيثة فلا بد من تعرض من طلب منهم الاعانة
بما كان من التباعد عن ذكر الله تعالى وطاعته ومباشرة الاعمال الخبيثة وملابسة الاشيا المستقذرة
وحال الانبيا عليهم السلام كانت بنهاية المخالفة من هذه الاحوال اذ هم المواظبون على ذكر الله تعالى المداومون على
جميع انواع القرب الموصوفون بالتطهر عن النجاسات والاقذار فيمتاز المعجز عن السحر باحوال الاتي
بهما المكتسبة لهما على انا بينا ان الله تعالى هو الذي يظهر المعجز عقيب الدعوى على يدي مدعي النبوة تاكيدا
لدعوته وتصديقا له في دعواه الرسالة فلو ادعى احد من المشعبذة والسحرة النبوة واراد اظهار ما هو
ناقض للعادة ليكون دلالة له على صدق مقالته لاعجزه الله تعالى عن اظهار ناقض العادة وابطل سحره وكيده
في هذه الحالة

صيانه لمحجته عن ان يعارضها باطل او يقاومها فاسد وهذا مما يتبين ان لا بد في حق الحكمة من اثبات تفرقة بين الحق والباطل
ودفع ما يوجب التسويه بينهما او اثبات القدره للعقلاء على ذلك وامتناع تعجيزه عن ذلك على نحو ما قررنا ولهذا قال
مشايخنا رحمهم الله ان من ظفر بمحل المغناطيس ثم اتى ناحية من اقطار الارض لم يعلم اهلها بما من خاصية
المغناطيس من جذب الفولاذ ثم ادعى الرسالة وجعل حجة دعواه وآية صدقه القدره على جذب الحديد ابطل الله تعالى
تلك الخاصية عن المغناطيس صيانه لمحجته عن المعارضة وحفظا لدينه الحق عن ان يقاومه باطل لجاز ان لا
ريب لاجد لم يكن من ناقض العادة والمكابرة ان تلك الصباحية وفلق البحر واحيا الموتى وشق القمر ونبع الماء
من بين الاصابع وغير ذلك من هذه المعجزات الحسية ليست من نوع ما يدخل تحت مقدور احد غير الله تعالى
وقط لا يخطر جواز ذلك من غير الله تعالى على قلب عاقل البته فلا يمكن اخذا فيه المعارضه وبهذا بطل قول من
يقول ان تلك العادة التي اتى به مدعي الرسالة مما يمكن تحصيله لمن له في نوعه تكلف واجتهاد والمعول
ما احتجوا ... على انا نقول لهم لو ساعدناكم لكان وجوده ممن لم يكن له بذلك اجتهاد وتدرب
واعتياد نقضا للعادة ويكون دليلا لصحة دعواهم والمدعون للرسالة لم يكن لهم بذلك اجتهاد ولا
اعتياد عرفه ذلك منهم قومهم الذين نشأوا هم بين اظهرهم اذ عاينوا احوالهم وشاهدوا منذ ولدوا الى ان
وادعوا ما ادعوا من الرسالة فلم يروهم اشتغلوا بشيء من ذلك ولا اعتياد والمخاطبه ولا صحبوا من
له بذلك علم واعتياد وخروج ذلك على يدي مثلهم ناقض للعادة وكان معجزة كافية والله الهادي فان قالوا
ذلك ما ظهر من الناقض للعادة وكان معجز كافيه على يدي زردشت ولم يكن ذلك علما لصحة دعواه فكذا ما انتم تدعونه
قلنا لم يثبت شيء من ذلك بالتواتر بل المذكور انه ادخل قوائم فرسه في بطنه في دار الملك بين يدي الملك وخواصه وكذلك
وضع طشت فيه نار على صدره فلم يضره ولم يكن عند ملأ من الناس ومثل هذا الخبر لا يوجب العلم بمجرده لجواز التواطؤ
على الكذب عليهم بل الغالب من حال الملوك واتباعهم توليد اخبار لا صحة لها لما ان ذلك من سكون رعيتهم الى امور
مملكتهم فاما ما نقل من اعلام الرسل عليهم السلام فقد نقل على طريق لا احتمال فيه للكذب ولا تصور للتواطؤ على النقله
وما هذا سبيله من الاخبار فهو موجب للعلم الضروري على ما قررنا ذهب الى هذا الجواب جمهور متكلمي اهل الاسلام
واجاب بعض المحققين من علماء الائمة رحمهم الله عن هذا وقال ان الناقض للعادة يدل على ثبوت الممكن لا على ثبوت
ما هو الممتنع ولهذا لا يكون دليلا على صحة دعوى المتاله ودعوى زردشت دعوى ممتنعة لما فيها من
القول بصانع عاجز جاهل تولد من فكرته الردية من يعاديه وينازعه في ملكه وينازعه سلطانه ولم يوجد علم عاقبته
فكونه عاجزا عن قهر عدوه وعلته وهو ... هذا محل للحوادث لحدوث فكرته الردية وكان ذلك دعوى ممتنعة
ظاهر عوارها بادي فسادها ومثل هذا مما لا يصح بالدليل الا ترى ان دعوى المتاله لا يصح بمثل هذا الدليل لما فيها
من الامتناع تحققه ان قيام المعجزة على يدي المتنبي انما تعين لئلا يودي الى التسويه بين الحق والباطل او العجز
عن اقامة البرهان على نبوة من ادعاها

والله ولي التوفيق

وبالله التوفيق

والله الموفق

148

والتفرقة بين الحق منها والباطل وامتنعت النبوه او العجز عن التفرقه اذا كانت الدعوى في نفسها ممكنة
غير ممتنعة فاما عند امتناعها فلا يؤدي الى ذلك ولهذا كان قيام الناقض للعادة على يدي المتاله ممكنا
غير ممتنع والله الموفق ومما عمت الفرقه الاخيره ان الرسل اتوا بما هو محال على ما حكينا قول باطل ودعوى كاذبة
لانهم اتوا بما هو الحكمة المحضه والحق اليقين والصواب الخالص ولولا التأييد بالبرهان لكان يتعاطى ما اتوا به ودعوا اليه
حقا وصوابا اذ بعض ذلك من باب التفقه ... الصانع واداء شكر ما اسدى اليهم وبعضه من مكارم الاخلاق
وبعضه من السياسات الفاضلة التي لا قيام للعالم ولا يستقيم ... الا بها وبعضه من باب المجامله وحسن العشرة
والمعامله واما ما اتوا من ابواب الاعتقاد به فما يوجبه العقل الصريح ولا يبطل ما يضاده من الاعتقاد بل
يشهد ببطلان كل ما وراه من العقائد وفساد ما يقابله من الاراء والديانات على ما نكشف عن حقيقة ذلك اذا
انتهينا الى اثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ان شاء الله تعالى فصل ثم بعد قيام الدليل على صحة
الرسالة وثبوتها فيما مضى من الجملة ونبين من قامت على يده المعجزات الناقضات للعادات كقلب العصا
حية وتفجير عيون الماء من الحجر ... وابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى وغير ذلك من الايات
للرسالة كموسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام نصرف العناية الى اثبات رسالة نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف صلى الله عليه وسلم فنقول وبالله التوفيق انا قبل ان نشتغل باثبات اعلامه واياته وانواعها
في انفسها ودلالة كل منها بنفسها على صحة ما ادعى من رسالته نبين ما يستدل به العاقل المنصف على ان امر رسالته
كان امرا يلزم العاقل المسارعة الى قبوله والتمسك به دون دليل يعتريه والتحامي عن الاشتغال برده
والامتناع عن الاعراض عنه وذلك ان الامر انما يقابل بالرد في اول الوهلة والانكار له في ابتداء السمع
اذا كان امرا ممتنع الوجود مستحيل الثبوت او نادرا في نفسه مستغربا في ذاته بعيدا عنه مكانه ولا يقبله
زمانه وكانت الغنية عنه متقررة والحاجة اليه منعدمة وكان ما ادعى محمد صلى الله عليه وسلم من الرسالة مضادة
لما سبق من الامور ومباينة لما ذكرنا من المعاني فان امره عليه السلام لم يكن مستغربا مستبعدا اذ كان مستمرا
على العادة جاريا على سنن الامور المستفيضة وما هذا سبيله لا ينبغي للعاقل ان يشتغل برده في اول
الوهلة ولهذا علمه الله تعالى ان يحاج منكري امره والمعرضين عن التامل في صحة ما اتى به بقوله تعالى قل
ما كنت بدعا من الرسل وبقوله اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم وكان مجيئه موافقا وقت الحاجة اليه اذ
كان في زمن فترة من الرسل ودروس من الملل وطموس من اعلام الحق واثاره وانمحاء شعاره ومناره فجرى
على ... الله تعالى بمعاقبة لاسباب الهداية عند زوال اهل الحق عن ارضه وبعثهم من رسله وما هذا سبيله يجب المسارعة
الى قبوله ولا يطلق العقل الاعراض عن مثله ولهذا قال الله تعالى قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل وكان
المبعوث اليهم بمحل الحاجة اليه لخلو جنبيهم عن اسباب العلم ولهذا قال الله تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو
عليهم اياته

وو فق لذلك

اثبات رسالة نبينا محمد عليه السلام

وان من امته المرحلة ... وكلمة ... لكل قوم هاد ... سلطانا ...

وكان نبوته في اظهر الاماكن للحلول اذ هو واسطة ممالك الارض وموسم العرب قاطبة ومتجر اهل الآفاق في كل سنة
وما نظهر من الامور العظام والانباء الجسام في مثل هذا المكان يكون انتشاره وظهور آثاره اسرع وبلوغه الى من باطراف
الارض واقطارها اعجل وازجى وهذا اول امكنة الارض وبقاعها بكون من هو مبعوث الى الناس كافة قال الله تعالى
وكذلك اوحينا اليك قرآنا عربيا لتنذر ام القرى ومن حولها ثم ان محنته كان عصمته من القوم ذلك واظهار الرسالة على امثال
اسماعيل واقتصوا لنا الله هذا اسمائهم لمن حاجهم ندير واذا اقترح مقترح على ربه تعالى ازاحة علته لم يكن يجيب قطع معذرته
من اخطر بقلبه هذه المعاني الخمسة وانصف من نفسه ثم لم يرى دعواه الا ما يوافق العقل الصريح والمعالم الالهية ومكارم
الاخلاق والسياسات الفاضلة للشارع الى قبول ما ادعاه وصدقه فيما اخبر من امور دينه ودنياه وان لم يقم على ذلك
آية معجزة ولا دلالة قاطعة فكيف وقد احتج في حقه من انواع الاعلام والآيات واقيام الدلائل والمعجزات
ما لم يأت فيه احد ممن تقدمه من الانبياء والرسل عليهم السلم وارباب الشرائع والملل على ما سنذكره على التفصيل ان شاء الله تعالى
ثم نزيد في البيان فنقول ان كل من ادعى دعوى كانت صحة دعواه متعلقة باستجماع معان اربعة او لقصور الدعوى
في حيز الامكان فان من ادعى ما هو ممتنع محال في نفسه رد قوله باول وهلة واعرض عن سماع بينته والثاني ان
بينته مطابقة للدعوى والثالث ان يكون دواعي الجرح منتفية عن بينته اذ لو تمكن منها جرح بوجه من الوجوه لرد ذلك
لا تقبل الا ما هو صحيح في نفسه تحققه انها ذكرت ليصح بها غيرها وهو الدعوى ولا وجه الى تصحيح شي بما ليس
في نفسه بصحيح والرابع سلامة الدعوى والبينة عن منافية ترد عليهما او على احدهما اذا المناقض معترض منقض ما ادعاه
وزيادة اذ هو بادعائه صحة احد المتناقضين شاهد ببطلان الآخر فصار بادعائه صحة كل واحد منهما في محل
شاهدا بسلب الآخر فاذا صار معترفا بسلب كل واحد من الامرين ثم لا شك في كون صحة الدعوى متعلقة بهذه المعاني
ثم انه صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة من ربه تعالى الى خلقه فينبغي ان نتامل ان هذه المعاني الاربعة هل وجدت ام لا
فنقول لما دعواه فواقعة في حيز الامكان فانه ادعى امرين احدهما ان الله تعالى ارسله الى الكل ليدعوهم الى ما ارتضاه
دينا لهم وهذا في حيز الامكان بل في حيز وجوب القبول لما اقترن به من الاحوال الخمسة التي مر ذكرها والثاني
ان ما اتى به هو الذي ارتضاه الله تعالى لعباده وهو ممكن ومعرفة امكانها متعلق باستبراء ذلك من وجهين احدهما
الوجه العلمي والثاني الوجه العملي واما الوجه العلمي فبان ينظر الى ما دعا الخلق اليه من اصول التوحيد واصول
بدو الخلق واعادته وقد وجد ذلك بحمد الله تعالى على ما يقتضيه العقول وبوجبه الدلائل الموجبة للعلم الحقيقي الذي
لا يخالطه شك ولا ريب على ما سنقرر ذكره في اول الكتاب من حدوث العالم ووحدانية صانعه وكان خاليا في ذلك
مخالفة لجاله زرادشت ومانى فانهما بعض ما اظهراه من الجهل بالصانع وصفاته اخبرا كل من سمع دعواهما بكونهما
كاذبين فيما ادعيا من الرسالة وفي نسبتها ما اورداه من الدين الى البارى جل وعلا واما العملي فبان ينظر الى
ما يصنعه من العبادات المشروعة والسنن المعمولة وقد وجد ذلك مبنيا على ما تقتضيه الحكمة وبوجبه العقل على ما سنبين بعد هذا
اذا انتهينا الى تفصيله شرعته

149

وكونها مبنية على الحكمة وكانت خالية في ذلك مخالفة لجالة مانى ومزدك فانهما ادعيا من تحريم المكاسب التي
تعود نفعها الى الخلق وتصير سببا لبقاء المهج والابدان واباحة الزنا المؤدي الى افساد الفرش والانساب وتضييع
الاولاد اخبرا انهما كانا كاذبين في ادعاء الرسالة واضافة تلك الاوضاع الى الحكيم الخبير واما بينته فمطابقة لدعواه
فانه ادعى امرا الهيا وان بالبينات الالهية التي تفوق قوى الخلق ولن يتاتى حصولها بالقوى الطبيعية فان المحسن بمعرفة
الاصول الطبيعية العارفين بما يجوز ان يترتب عنها وما لا يجوز يتيقنون ان احياء الشاة المصلية وانطاق الناقة
والجمال الاسطوانة الى الحنين ونبع الماء من بين الاصابع مما لا يجوز ترتيبها تحت اسرار الطبائع وكذا شق القمر وغيره على
ما نبين اذا انتهينا الى اقامة الدلائل على ذلك ان شاء الله تعالى ولا بالقوى النفسانية اذ المتحققون بالتدابير النفسانية
اما ان يترشح تحت السحر والعزائم او تحت الالطاف والشعبذة والعالمون بهذه الامور يعرفون ان ما اتى به من المعجزات
خارج عن هذه الوجوه وينكشف عن ذلك ايضا بعد هذا ان شاء الله تعالى واما دواعي الجرح فمنتفية عن دعواه ومعرفة
ذلك بوجود احواله كلها سالمة عن المعاني الاربعة احدها الكفر بالله تعالى والثاني الكذب على الله تعالى والثالث الفسق في اوامر الله تعالى
والرابع الجهل باحكام الله تعالى وشيء من هذه لم يثبت في حقه صلى الله عليه وسلم واما سلامة البينة عن منافية ترد عليها من
متعلقة بان يتحدى جميع طبقات المبعوث اليهم على ايراد مثلها ويمهلهم ويقرعهم بالعجز عنه ثم لم يتحد به جماعتهم
يشتغل بمعارضته بذلك وثبوت هذا الامر في حقه صلى الله عليه وسلم اظهر من ان يشتغل ببيانه على انا سنبين ذلك بعد هذا
ان شاء الله تعالى واما سلامة دعواه عن المناقضة فمتعلقة بتصديقه نبوة من شهد العقل على انه نبي وتكذيبه من شهد
العقل انه ليس بنبي وامتناعه عن تصديق من شهد العقل انه ليس بنبي طلبا لمقاربة اتباعه وعن تكذيب من شهد
العقل انه نبي قصدا لتنفير ابرمن ناواه من اتباعه وكانت دعواه محمد لله تعالى سالمة عن هذين الامرين لانه
هو صلى الله عليه وسلم صدق من قبله ممن قامت الدلالة على نبوته بعد ثبوت امكان دعوته كنوح وابراهيم وموسى
وعيسى وغيرهم من الانبياء والرسل عليهم السلم وكذب جميع من قامت الدلالة على كونه كاذبا في دعواه النبوة فانه عليه السلم
كذب ماني ومرقيون وديصان لما وجد في كتابه المنزل عليه قوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل
الظلمات والنور اخبر انهما مجعولان مخلوقان وليسا بقديمين خلافا لما تقوله جميع طبقات الثنوية وكذب
مزدك وزرادشت بقوله عليه السلم القدرية مجوس هذه الامة ومما اتى به من التوحيد وتنزيه ربه تعالى بالوقوع على
هذه المقدمة نعلم ان الاسلام الى رد دعواه بل يغلب على قلب كل منصف الميلان الى قبوله ثم اذا انضم الى ذلك
علم السامع بحال الله من نشوه بين ظهراني قوم لم يكن لهم علم بمن سبق من الانبياء ولا بشرائعهم ولا العلم بالتوحيد
وصفات الصانع القديم ولا معرفة صيانة الدعوى عما ينافيها من هذه المعاني الاربعة التي ساوى العلم
بقوانين العلوم النظرية ثم رأى انه اتى بهذه الدعوى المنزهة عن التناقض وتمكن اضداد هذه المعاني الاربعة
لنفس بصدقه في دعواه ولم يتخالجه ريب في صحة ما ادعاه وبعد الوقوف على هذه المقدمة نقول ان الاشكال
من ساوى غيره في جميع الدلائل والعلة يساواه في المدلول

ثم ان موسى عليه السلام ثبتت رسالته لقيام الدلالة على ثبوتها وهي المعجزات الناقضات للعادات على يديه عاينها
من شهدها على السنة قوم لم تجر عليهم التواطؤ في العادات الجارية فصار ذلك كالمعاين المشاهد لهم وكذلك
رسالة عيسى عليه السلام ثبتت ايضا بهذا الطريق ثم من المعارف الضرورية التي لا يعترضها شك ولا تخالطها ريبة
ولا شبهة ان الاستواء في الادلة يطلب من حيث المعنى الذي به صارت الادلة ادلة لا من حيث الصورة
التي لم تكن الادلة ادلة لاجلها ثم قلب العصا حية وتحجير الماء من الصخرة الصماء واحياء الموتى وابراء الاكمه
والابرص وغير ذلك كانت دلائل وحججا على صحة الرسالة لا لصورها بل لخروجها عن العادات وامتناع دخولها
تحت القدرة المحدثة واختصاصها بدخولها تحت قدرة الصانع الحكيم الذي لا يعجزه شيء ولا يقيم الدلالة
على صحة الفاسد وصدق الكاذب وثبوتها عقيب دعوى الرسالة ثم ان رسولنا المصطفى
محمدا صلى الله عليه وسلم يساوي غيره من الانبياء فيما هو دلالة النبوة والرسالة وفيما هو من خواص
النبوة فيها وبهم في صحة دعواه ووجوب قبول ما ادعى انه من عند الله تعالى وتصديقه في جميع ذلك
فمن اقر بنبوة غيره وانكر نبوته وكذبه في دعواه فقد وقع في ذلك اما لصد الشيطان اياه عن النظر
في اياته واما لتمسكه بما ورثه من ابائه تقليدا لهم واما لسلوكه طريق البغي والحسد واشتغاله
بالتعصب لجيل من الاجيال وامة من الامم عصمنا الله تعالى عن الوقوع في الضلالة وسلوك سبيل
الجهالة ثم لا وقوف على صحة ما ادعينا من مساواته عليه السلام غيره من الرسل الا بعد اثبات اياته
واثبات اختصاصه فيما هو من خواص النبوة فنبدأ بالابانة عن اياته فنقول ايات رسالته صلى الله عليه وسلم
تنقسم اقساما حسية وعقلية اما الحسية منها وهي ما يظهره الله تعالى للاعين من العجائب
لمجرى الطبائع والبدائع المفارقة للمعهود من العادة فكان له من ذلك ما لا يحصى كثرة وهي اقسام
ثلاثة فمنها ما كان خارج ذاته ومنها ما كان في ذاته ومنها ما كان في اخلاقه فاما ما
كان خارج ذاته فمن نحو انشقاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه وشرب الكثير من
البشر القليل من الماء ونبع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع وشكاية الناقة وسهام الشاة
المصلية وما كان من السحاب الذي كان يظله قبل بعثته وما كان من جبال الذي جهل عليه اللعين
وصخرته حين هوى بها الى راسه وما كان من شاء الجابل ودرها حين مسح يده على ضرعها
على ما ذكر في خبر ام معبد واما ما كان في ذاته فنحو النور الذي كان ينتقل من ظهر الى ظهر ومن بطن الى بطن
الى ان خرج وما كان من الخاتم بين كتفيه وما وصف انه كان ربعة ثم لا يزاحمه طويل الا فاقهما
وما روي انه ينظر الى وجهه والى البدر فكان احسن وانه كان اطيب ريحا من المسك والين من الحرير
وكان يوخذ عرقه فيستعمل في الطيب وقد وصفت حليته بما لا يعرف احد لو صف بمثله حسنا
وروي في وصفه على التفصيل انه عليه السلام

كان اطول من المربوع واقصر من المشذب عظيم الهامة رجل الشعر ازهر اللون واسع الجبين ازج الحواجب
اقنى العرنين يحسبه من لم يتامله اشم في عينيه دعج وفي عنقه سطع وفي لحيته كثاثة سهل الخدين ضليع
الفم مفلج الاسنان ظاهر الوضاءة عظيم الصدر سواء البطن والصدر ضخم الكراديس بعيد ما بين المنكبين دقيق المسربة
طويل الزندين رحب الراحة شثن الكفين سائل الاطراف اذا مشى تقلع كانما ينحط من صبب ويبسم تبسما فخما مفخما ليس بالجافي
ولا المهين وصفه بهذا هند بن ابي هالة ربيبه عليه السلام اذ هو كان ابن خديجة رضي الله عنها من ابي هالة
نباش بن زرارة التميمي بين يدي المهاجرين والانصار بهذه الحلية وكان رضي الله عنه وصافا فصدقوه وكذلك صفته
ام معبد لزوجها بما يضاهي هذا فلم ينكر عليهما ثم ان اصحاب علم الفراسة مجمعون معترفون ان اجتماع هذه
الصفات في البدن الواحد مما يقل وجوده ويعز اتفاقه ومن وجد ذلك في الغالب ان النفس المجتمعة بمثل هذا التركيب
تكون لا محالة اشرف النفوس واتمها فكون دلالة صادقة بشهادة علم الفراسة انه صادق غير
خبيث غير شرير ولا كاذب الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمة الله عليه عبر عن هذا المعنى فقال بعد ما وصفه عليه السلام
بهذه المعاني المحصية ببدنه وجعل الله تعالى بدنه في الخبرة بذكر الافات في الخلقة دلالة على انه عن كل
الافات وزينه بكل زين حطا يستحق به اعلى الدرجات في الخلق وافضل الاقدار ولهذا قال عبد الله بن رواحة
شعر لو لم تكن فيه ايات مبينة كانت بديهته تنبيك بالخبر
وروي عن عبد الله بن سلام انه لما قدم رسول الله عليه السلام المدينة قال الناس قدم رسول الله عليه السلام خرجت اليه فلما نظرت اليه عرفت ان وجهه ليس بوجه
كذاب وكان اول ما سمعته من كلامه انه قال ايها الناس افشوا السلام وصلوا الارحام واطعموا الطعام
وصلوا والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام واما ما كان من اخلاقه فكثير جدا يتعذر احصاؤه ويفوت الوسع
والطوق تعداده فنذكر بعضا من ذلك منه انه عليه السلام لم يوخذ عليه كذب قط ولا عرفت منه هفوة ولا عرف
اعداؤه به نزارا بل كان في الشجاعة بمحل ما ولى دبره في حرب قط على ما اصاب اتباعه من النكبات والشدائد ولذلك
امكنه الركون الى وعد الله تعالى بقوله والله يعصمك من الناس فلم يخف اعداءه بعد ذلك ولم يعرف في اخلاقه سوء
بل كان على ما وصف لا يداري ولا يماري ولا يعرف فحاشا ولا صخابا وكان لا ينتصر لنفسه وكان في الاشفاق بالمحل
الذي عوتب عليه بقوله فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله تعالى لعلك باخع نفسك الا يكونوا مومنين وفي التحزن
بما به هلاك الخلق كما وصفه الله تعالى بقوله ولا تحزن عليهم وقال تعالى عزيز عليه ما عنتم وكان في السخاء والكرم
بحيث عوتب تعالى ولا تبسطها كل البسط وقيل انه عليه السلام لم يدخر شيئا لغد وقد عرض عليه اعلى ما يرغب فيه من متاع
الدنيا والرياسة فابى ان يباهي قليلا فما هاب بل عادى لله تعالى الاقرباء والملوك والسادات حتى اكرمه الله تعالى بالرعب
في قلوب الخلق وفي الجملة كان عليه السلام في حلمه ووقاره وسخائه وامانته وسداده وشجاعته وعفافه وصدق
صبره وذكاء فهمه وقلة تلونه وبارع حفظه وقوله بجوامع الكلم اذا قال ومراعاته لشرائط الصمت اذا صمت وصدقه
المواعيد اذا وعد

وطهارة اخلاقه كلها صبيا وناشيا وكهلا بحيث تتبع اثاره اعداؤه الذين تواطوا على معاداته ونابذوا
عن مسالمته ومداراته بل نصبوا الحروب واواطوا قصد اطفا نوره وطمس اثاره وابارة اتباعه واشياعه بالطعن
والضرب ثم كانت هذه الاخلاق الفاضلة والشمايل الشريفة موجودة فيه على طول الايام وتصاريف الاحوال لم
يتغير شي منها في حاله ولا وجد منه ضد من اضدادها طول عمره الذي كان في ذلك دليل لان شيا منها لم يكن عن تكلف
اذ المتكلف لما ليس في طباعه لا يستمر على ما يتكلفه بل لا بد ان يرجع في كثير من الاحايين الى ما جبل عليه من الخلق ولهذا
قيل ان التخلق يابى دونه الخلق وقال بعض الشعرا من يتخلق بغير خلق يرجع بصغر الى الطبيعه وما احسن
ما قال المتنبي واسرع مفعول فعلت تغيرا تكلف شي في طباعك ضده فكان جريه عليه السلام على
طريقه واحده في تساوي الاخلاق على امتداد الازمنه والدهور واختلاف الاحوال والامور دليل انها مواهب
من الله تعالى له ليكون اجتماعها كلها وانتفا اضدادها التي هي رذايل باسرها عنه دلالة صادقة انه المويد
بقوة سماويه والمكرم بمعونه الالهية ليستقل بالقيام بما فوض اليه ويتحمل اعبا ما حمل عليه من
امور الرساله الى اصناف الخليقه والامامة والرياسه على جميع طبقات البريه قالوا والى هذا المعنى يرجع قوله تعالى
فيما امر نبيه عليه السلام بمخاطبه قومه به على سبيل الاحتجاج لنفسه قل ما اسالكم عليه من اجر وما انا من المتكلفين
وهذا تاويل حسن والله اعلم ثم اجتماع هذه المعاني التي اجتمعت فيه واخلاقه خارج عن العادة المستمره
وان كان وجود افرادها على ما عليه العادة جايزا فان افراد الاسخيا والشجعان واعيان الحلم فكان ذلك من باب نقض
العاده ولن يظن ان الله تعالى مع كمال حكمته يجمع هذا كله فيمن يعلم انه يتقول عليه ويدعي باطلا ميله الى عباده
افكا منه وتخرصا ولو كان هذا جايزا لكان اظهار المعجزات الناقضة على يدي المتنبي الكاذب في دعواه اجوز
وقد مر امتناع ذلك فكذا هذا ولنبينا محمد صلى الله عليه وسلم من المعجزات الحسية ما لا يحصى كثرة ذكرها
نقلة الحديث وخلدوها في كتبهم لعرضنا عن ذكرها مخافه التطويل ثم وان كان فيما ذكره اصحاب التواريخ ونقله
الاخبار والاثار راسا نقلت على طريق الاحاد وذلك لا يوجب العلم بكل فرد منه انه حق لا محاله الا ان
ترادفها من اناس لا يتصور عليهم التواطو على الكذب يكون دليلا على ظهور ما هو الناقض للعاده في الجملة على يديه
وان لم يقع العلم بكل فرد كحكايه الافراد عن جود حاتم وكعب بن مامة وابن دواد الايادي وهرم بن سنان
المري والاجواد العشره في صدر الاسلام والبرامكه ومعن بن زايده وغيرهم من الاجواد وشجاعه عامر بن
طفيل وعتيبه بن الحارث بن شهاب وبسطام بن قيس وعنتره بن شداد وعمرو بن معدي كرب وربيعه بن
مكدم وغيرهم وحلم قيس بن زهير والحارث بن عباد البكري وحلم الاحنف بن قيس وعامر بن الظرب وغير ذلك
فان حكايه كل فرد بمعنى من هذه المعاني عن المحكي عنه ان كان لا يوجب العلم بصحه تلك الحكايه بعينها فانه يوجب
العلم بكونه موصوفا بما وصف به في الجملة فكانت في حق كل حكايه في حق تلك الصوره التي وردت عنها في حيز
الاحاد وهي بكليتها في حيز اصل الجواد

مكدم بضم الميم وفتح الكاف
وتشديد الدال المهمله وفتحها
هو ربيعه بن مكدم الفراسي
احد بني فراس بن غنم بن ملك
بن كنانة فارس كنانة وخبره مشهور
من كتاب الاكمال لابن ماكولا

للعاده
صح

والله اعلم

والشجاعه في حد التواتر الموجب للعلم حتى ان احدا لم يتردد في قلبه شك في جود من تقدم ذكره من الموصوفين بالجود
وكذا في شجاعه من مر ذكره وكذا الحلم والحكم لما مر فكذا كل ما ورد من الاخبار في خصوصيه ذلك المروي بعينه في حيز
الاحاد ومجموعها في حد التواتر كانت تظهر على يديه المعجزات الناقضات للعاده في حد التواتر الموجب للعلم بذلك وهذا
معنى قول اهل الاصول ان الحروف المجوزة تركب من مجموعها كلام موجود ولسنا نعني ان كلام الشاه وشكايته الناقه
وحنين الاسطوانه وما اشبهها من امثال هذا في كل واحد مما ذكرنا نسب روايته قوم لا يتصور تواطيهم على الكذب فكان كل
فرد من ذلك كما شاهد يوم السقر كانا عاينا لصحته برواية من لا يتصور منهم التواطو على الكذب واما معجزاته العمليه
فتنقسم الى اقسام فمنها ما هو راجع الى حاله ومنها ما هو راجع الى نسبه ومنها ما هو راجع الى دعواه ومنها
ما هو راجع الى اخباره وهذا ينقسم الى قسمين احدهما ما ورد من البشارات به في الكتب المتقدمه والامم الماضيه
والثاني اخباره عن الكاينات وهذا القسم الاخير ينقسم الى قسمين احدهما اخباره عن امور ماضيه والثاني
اخباره عن امور توجد في المستقبل ومنها معجزات ظهرت بعد وفاته عليه السلام ومنها ما هو راجع الى مكان
ومنها ما هو راجع الى زمانه ومنها ما هو راجع الى كهانه الذي اتى به ومنها ما هو راجع الى شريعته التي اتى
بها ونبين في كل فصل من هذه الفصول ما يوجب ثلج الصدور ويشفي ابي القلوب برد اليقين وان ضاق عن
ذلك صدور المتعنتين ويرغم انف الجاحدين الذين وصفهم الله تعالى في كتابه بقوله فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين
بايات الله يجحدون اما ما هو راجع الى حاله فينقسم الى اقسام اربعه احدها ما هو راجع الى قومه فانه كان من قوم
كانوا لا يعرفون الكتب ودراستها وكانت بلدتهم في البراري لا يشهدها الا الاعاريب الاميون الذين كان الغالب عليهم
الجهل ثم هو لم يغب عنهم ولم يقدم عليهم مكة احد من احبار اهل الكتاب والعلما بشرايع الامم المتقدمه فخصصه
ممن دونه ويعتكف على تعريفه بما في الكتب السالفه ثم انه علم انبا الغيب الذي لم يكن يعلمها هو ولا احد من
قومه ولم يتح ذلك التفقه به والعلما بينه الله الى ان قال عند مجادلتهم اياه تعالوا ندع ابنانا وابناكم ونسانا
ونسالكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين وقال تعالى تلك من انبا الغيب نوحيها اليك ما كنت
تعلمها انت ولا قومك ولم ينسبه احد منهم الى تعلم من اهل الكتاب ثم تفرده به وانفرده عنهم في تحصيله وقال تعالى ام لم يعرفوا
رسولهم فهم له منكرون وقال تعالى وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون
وقال تعالى فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون والثاني انه لم يكن قبل اظهار الدعوه متكلفا لما اظهره ولا خايضا
في نظم الكلام وتاليفه ولو كان شرع في شي من ذلك لظهر لمعا شربه ولما خفي على اهل بطانته وليس طباع
البشر التصدي لمثل ذلك الخطب الجليل والتعرض لمخالفه العالم فجاه بلا تقدمه ولا القدره على الاتيان بكلام
يعجز عنه الخلق تعنته من غير تدريج والثالث انه انتصب في حال ضعفه وفقره وفاقته وقلة اعوانه محاربا
لجميع اهل الارض ومعرضا للملوك والجبابرة وذوي المقدره والبسطه ومعاداتهم معاداة الذين هي اشد انواع العداوه
وسفه احلامهم واحلام ابايهم الذين كانوا

الامداد بسيره في سفره
الى الشام مع العم لم يغب عنهم صح

يتمادون التفاخر بمآثرهم ومناقبهم وكان اشد الناس عليه عشيرته الاقربون ورهطه الادنون ولم يأخذهم في الله لومة لائم وطلبوا منه ان يداهنهم ليتابعوه وانيسروا بما بالغه لينقادوا له فلم يعطهم ذلك
ولم يساعدهم عليه ثم انهم مع قوة ابدانهم وكثرة عددهم ووفور عددهم اتوا باقصى ما في وسعهم
من الجد والاجتهاد واستعمال العدة والعتاد لاطفاء نوره وطمس آثاره فلم يزدد ذلك الا كثرة الاتباع
وقوة الاشياع وانتشار الدعوة وشدة الشوكة من غير ان كان ذلك راجعا الى معونه بشرية على ما عليه امر
طلاب دول الدنيا المعتمدين في ذلك على كثرة الاموال وقوة الانصار والاعوان بل كان نشأ يتيما لا تبع له
ولا مال له وهذا من اول الدلايل على ان امره كان مبنيا على المعونه الالهية والتأييد السماوي ولهذا
كان نصر بالرعب وكان يخاف منه مسيرة شهر والرابع انه تحمل في اظهار دعوته المشاق التي لا اخفاء بها
والمتاعب التي ليس في الجبلة البشرية احتمالها فدام في ذلك كله على وتيرة واحدة لا يسأم عن شأنه ولا
يمل عن دعوته وعرضت عليه المطامع من الثروة والرياسه لترك دعوته فلم يجبهم الى ذلك بل قال الاية الكريمة
عليه من اجر وصبر على تلك المشقات مترددا في البؤس والفاقة متصرفا في الضر واللاوى ابرا على
شظف العيش ثم لما استقامت له الامور وخضعت لدعوته الجمهور وضربت وفود العرب من
السهل والجبل اليه بها اكباد الابل وحملت اليه الاموال الجمة والعقود النفيسة وصفت له جزيرة العرب
باسرها وخلصت عمن يعاديه وخلت عمن ينازعه ونبا وبه فيها استمر على وتيرته ودام على التمسك
بطريقته من ترك الاستمتاع بصنوف الملاذ والاعراض عن الشهوية عما هو دأب طلاب الملك
من احراز النعم الدنيوية بل صبر على ما كان عليه من التباين والاستكانه والتجرع لمضض الفقر والفاقة
ولا يتوهم ذلك بلا بصيرة حبا دنيه وثقة بربه تامه بل كان ذلك لما اكرمه الله تعالى وخلقه لدار كرامته
التي اعدت للنعم التي لا يكدرها خوف الزوال ولا ينغصها شوب الملال والله ذو المن والافضال
واما ما هو راجع الى نسبه فانه عليه السلام كان دعوة ابراهيم عليه السلام على ما اخبر الله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه السلام
انه قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم من انفسهم والهاء عائدة الى ذريته وذريته اسماعيل عليهما السلام
فان في صدر الاية واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل الى ان قال واجعلنا مسلمين لك
ومن ذريتنا امة مسلمة لك ثم قال تعالى وابعث فيهم رسولا منهم ولا نبي من ولد اسمعيل الا نبينا
محمد سيد البشر صلى الله عليه وسلم ثم انه عليه السلام كان حفيدا اسمعيل عليه السلام ونجل معد بن عدنان ونجيب
مضر بن نزار وسليل النضر بن كنانه وابن فهر بن لوى بن غالب ولباب قصي بن كلاب وصريح عبد مناف
وصفوة عمرو العلى وهو هاشم وخلاصة عبد المطلب وهو شيبة الحمد ومن قبل امهات آبائه
متصلا بمضاض بن عمرو الجرهمي جد ذكورة ولد اسمعيل عليه السلام وباخواله من الخزرج بسلمى والدة
عبد المطلب وبنى زهره بامه امنة

152
وله عليهم انساب شريفه من قبل امهات آبائه كالعواتك والفواطم وغيرهن ثم لا يخفى على العلماء بالتواريخ والحفاظ
لانساب العرب واتباعها والعارفين بمآثرهم واجدادهم ومفاخرهم ان كل واحد ممن تتصل نسبه به كان عمادا
لاسرته ورئيسا لقبيلته وزهرته وسيدا لعشيرته مخصوصا بجميع الفضايل موصوفا بالمحامد والمناقب وكانوا
ارباب الحكم والرفادة واصحاب السقاية والسدانة ويشار في دار الندوة والوافدين عند الملوك والاجلة
والمعظمين في اعينهم المبجلين عندهم المتميزين عند جميع قبايل العرب قحطانها وعدنانها مضرها وربيعتها قيسها
وخندفها آل الله وجيرانه وسكان حرمه ومن كان رجال نسبه هذه الحال وعرقه في الشرف هذا العرق كان الاحتمال
منه بالرذيل والانفعال من المستقبح الذي لا يتجوز له والمحال الذي لا مجال في العقول لقوته اذ ذاك فعل من يرجع
الى خساسة في الاصل وضعة في النسب ولؤم في الاعراق ودناءة في الاخلاق والله الموفق واما ما هو راجع الى عوائده
من ذلك دعاؤه على مضر حين آذوه وكذبوه فقال اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف فامسك
عنهم القطر حتى جفت الانهار والشجر وهلكت المواشي وكان انكشاف الجدب عنهم ايضا بدعائه فاتاهم الغيث وكثر
حتى هدم بيوتهم فكلموه في ذلك فقال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الظراب والجبال وبطون الاودية وذلك كله
منقول بالتواتر ومن ذلك دعاؤه على كسرى حين مزق كتابه وبعث اليه بتراب فقال اللهم مزق ملكه كل ممزق وقال
لاصحابه مزق كتابي اما انه سيمزق وامته وبعث الي بالتراب اما انكم ستملكون ارضه فمزق الله ملكه وشتت جمعه وملكهم
ارضه ومن ذلك دعاؤه على عتبة بن ابي لهب لعنهما الله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد في بعض اسفاره
ومنها دعاؤه لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما بالفقه والحكمة فحصل ما دعا ومنها ما اعمى الله تعالى ابصار الطالبين له
حين كان في الغار ومنها ما بساخ بقوائم فرس من اتبعه في الارض بدعائه وقد ذكرناه في هذا القدر كفايه
والله الموفق واما ما كان راجعا الى البشارات الواردة بنبوته فقد اورد العلماء بالكتب المتقدمة اشياء كثيرة منها
ما ذكر في التورية جاء الله من سينا واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران وكان فيه اخبار عن انزال التورية على موسى
عليه السلام بطور سينا وانزاله الانجيل على عيسى عليه السلام الاجل بساعير فانه كان يسكن من ساعير بقرية تدعى ناصرة وباسمها سمي
من اتبعه نصارى وانزال القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم بجبال فاران وهي جبال مكة اذ فاران هي مكة يقر بذلك اهل الكتاب
فان في التورية ان ابراهيم عليه السلام اسكن هاجر واسمعيل عليه السلام فاران ويقال لهم ما الموضع الذي استعلن الله تعالى منه واسمه
فاران سوى مكة ومن النبي الذي انزل عليه الكتاب بعد عيسى سوى محمد عليه السلام ومنها ما ذكر في التورية لموسى في السفر
الخامس اني اقيم لبني اسرائيل نبيا من اخوتهم مثلك اجعل كلامي على فمه واخوة بني اسرائيل بنوا اسمعيل عليهما السلام
كما ان اخوة بكر هم تغلب واخوة عبس هم ذبيان واخوة الاوس هم الخزرج ومثل موسى عليه السلام من الانبياء صلوات الله عليهم
ليس الا نبي الله محمد عليه السلام لانه صاحب شريعة مستانفة فيها سياسة صالح الدارين ولم يكن احد سواه من الانبياء بعد
موسى عليه السلام كذلك فلا يصح صرفهم هذا الكلام الى بعض انبياء بني اسرائيل لان النبي الآخر مثل موسى عليه السلام وكذا هم من انفسهم
لا من اخوتهم

وداوم

المعنى كل ما رانعادى

الظراب هي الروابي الصغار الواحد الظرب

السوح والثووخ بالرجل ... ساخت رجله في الارض اي غابت من حد ضرب

وان كان عيسى وغيره من الانبياء ... بعد موسى عليه السلام ... على معنى انهم جاءوا متابعين ... القرآن ... من بني اسرائيل ... اخوة بني اسرائيل

الا ترى ان من قال لآخر ائتني برجل من اخوة بني بكر بن وائل يجب عليه ان يأتيه برجل من بني تغلب لا برجل من بني بكر
ومنها ما ذكر في الزبور تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك
مسنونة والامم يخرون تحتك وليس المتقلد للسيف من الانبياء الا نبينا محمد عليهم السلم وهو الذي خرت الامم تحته
وقرنت شرايعه بالهيبة ومنها ما قال في الزبور قال داود صلوات الله عليه اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه
بشر يعلم داود ان قوما سيدعون للمسيح ما ادعوا ومنها الفاظ كثيرة في الانجيل باسم فارقليط من ذلك ان الفارقليط
روح الحق الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم كل شيء ذكر العلماء بكتبهم هذه الالفاظ واشياء كثيرة من كتب الانبياء
المتقدمين عليهم السلم فيها ذكره وذكر اصحابه وذكر مكة والكعبة والحرم والحجر وعن ذلك لا ينكر اهل الكتاب
نبوته لكن غيرا انهم يحرفون الكلم عن مواضعه ويصرفون ذلك كله تاويلات يستنكرها فاسده الى غير ما هو المراد
وقد ذكر ذلك ائمة اهل الكلام وابطلوا تاويلاتهم الفاسدة اعرضنا عن ذلك مخافة التطويل والكسل
وذلك كله يحصل الاعتراض للخصوم عليه ولا انفصال لهم عنه وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى انه مذكور
في كتبهم وانه مبشر به على لسان المسيح عليه السلم على ما ذكر الله تعالى بقوله الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي
يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقال تعالى خبرا عن المسيح عليه السلم اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين
يدي من التوراة ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وقال تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم
تشهدون وقال تعالى يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون وقال تعالى الذين اتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم في ايات كثيرة يطول تعدادها وقد كان يدعوهم الى اتباعه وتصديقه
وقد اقام على صحة دعواه من الدلالات لكانت التي قطعت اعذار الجاحدين فكيف كان يحتج عليهم
بباطل ويحيل في ذلك الى ما عندهم وفي ايديهم ويقول علامة نبوتي ودليل صدقي انكم تجدونني مكتوبا
عندكم وهو يعلم انهم لا يجدونه ويعلم ان ذلك مما يزيدهم نفارا وعما يدعوهم اليه نفورا وقد كان غنيا
عن ذلك بما اقام من الدلالات فبطل ذلك بحمد الله ولانهم ما حملوا على ذلك بقصد مكذبهم بالزبور والعزير رغم الخصوم جميع
اهل الارض دهنا ودكا وابر على كافة الفصحاء البلغاء والفصحاء ولما سلم والجاهل كما زعموا من كذبه
في دعواه وجود ذكره والبشارة به في الكتب المتقدمة من اسلم من علمائهم واحبارهم كعبد الله بن سلام وتميم الداري
وكعب وهم عالمون بكذبه فيما ادعى هذا مما لا يكون فكان هذا من اوضح الدلائل على ثبوت ذكره والبشارة في الكتب
المتقدمة وروى احاديث كثيرة عن العلماء بالكتب المتقدمة في وجود ذكره فيها اعرضنا عن ذلك مخافة التطويل
وكذا وجد ذكره في اخبار الفرس ومنامات لهم انذروا فيها بزوال ملكهم على يده وكانوا يتخافون ذلك وكذا اتى
ملوك اليمن وغيرهم حتى حكوا حكايات فيها طول عن تبع بن حسان انه تابع النبي صلى الله عليه وسلم شعر
شهدت على احمد انه ... رسول من الله باري النسم
فلو مد عمري الى عمره ... لكنت وزيرا له وابن عم

وقصة سيف بن ذي يزن مع عبد المطلب مشهورة لا تخفى على من له ادنى علم بالتواريخ وسير الملوك واهل الجاهلية
واما ما هو راجع الى الاخبار عن الكائنات الماضية الجزوية مما تضمن الكتاب من اخبار انبياء بني اسرائيل وغيرهم عليهم السلم
مما لم يكن علمه يشيع في ذلك العهد عند اهل بلده ولم يتلمذ لاحد ممن له بذلك علم واخبر على نحو ما علمه احبار اليهود وعلماء
النصارى من غير زيادة ولا نقصان وعلم ذلك ممن مثله من الاميين الذين لم يقروا الكتب المتقدمة ولا اخذوا ذلك من
علمائهم واحبارهم من باب علم الغيب لا يعلم الا بالله تعالى بحسب علمهم مع ما بينا من حاله دل انه علم باخبار الله تعالى
اياه وهذا واضح بحمد الله تعالى واما ما هو راجع الى الاخبار عن الكائنات في المستقبل فنوعان احدهما ما في
الكتاب والاخر ما في الخبر فاما ما كان من ذلك في الكتاب فكقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر والسورة
نزلت بمكة وكان يعني بذلك المشركين يوم بدر فكان كما اخبر ولا شك انه اخبار عما يكون في المستقبل لا له حرف السين الموضوع
لتمحض الاستقبال وقطع احتمال الحال التي وضعت لها الصيغة وكقوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين
انها لكم وهي العير او النفير وكقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد هم عند بعضهم
بنو حنيفة وقد دعاهم الى قتالهم ابو بكر رضي الله عنه وعند بعضهم المراد من ذلك هم فارس وقد دعا الى ذلك
عمر بن الخطاب رضي الله عنه وفي الايه دلالة خلافة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما على ما بينا في اثبات الامامة ان شاء الله تعالى
وكقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر وكقوله تعالى سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم والمراد منه معنى في المستقبل لا له حرف السين وقد اراهم الايات الدالة على حدثهم وسوت
الصانع الحكيم لهم في انفسهم وفي الافاق فلم يكن الايه منصرفة الى ذلك وكان المراد ما قال اهل التاويل ان المراد
بالايات في الافاق فتح القرى وفي انفسهم فتح مكة وكان كما اخبر وكقوله تعالى للرسول عليه السلم ان الذي فرض
عليك القران لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده اليها وكقوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله وقد اظهره وكقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
الايه والمراد من ذلك الصحابة بدلالة قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام
وقبل الهجرة وقد استخلفهم وفي الايه دلالة خلافة ابي بكر رضي الله عنه اذ لا بد ان يكون المستخلف معهودا
وكقوله تعالى في شان اليهود يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس الى ان قال ولا يتمنونه ابدا وكان
كما اخبر ولم يتمن احد منهم وفي الايه دليل انهم كانوا يعلمون صحة رسالته وكانوا وجدوا ذكره في كتبهم حيث لم
يتجاسروا على التمني علما منهم انهم لو تمنوا لماتوا ولولا ذلك لفعلوا اظهارا للخلفه وكقوله تعالى في اليهود ضربت
عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله الايه ومصداق هذا في اليهود في كل عصر ومصر اذ لم تقع لهم راية منذ
نوميتين ولا ثبت لهم سلطان وكانت امارة الذل والصغار والمسكنة عليهم بادية وعلامة السخط واللعنة ظاهرة
وان كانوا يرجعون الى ثروة من المال وكثرة من العدد والعدد واما ما هو راجع الى الاخبار عن الكائنات في المستقبل
من غير الكتاب فمن ذلك

البشر نيركردن كادر

اي باسمي هو

وله باسمي اي انه نبوته ابتي نبي

دكا

بن تبع

وقد كانت لهم

وقد دعوا الى المراد من قوم اولي باس شديد

اي اقرب ارض الشام الى جهة ارض فارس

اي على رضي الله عنه

ولو تمكن خلفه لكان معلوما اختصاص قومه

قال المطرزي في موضع اللغة في الحديث تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين هم نكثوا البيعة اي نقضوها واستنزلوا عائشة رضي الله عنها وساروا بها الى البصرة على جمل اسمه عسكر ولذا سميت الوقعة يوم الجمل والقاسطون معاوية واشياعه لانهم قسطوا اي جاروا حين حاربوا امام الحق والوقعة تعرف بيوم صفين واما المارقون فهم الذين مرقوا اي خرجوا من دين الله واستحلوا القتال مع خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم عبد الله بن وهب الراسبي وحرقوص بن زهير البجلي المعروف بذي الثدية وتعرف تلك الوقعة بيوم النهروان وهي من ارض العراق على اربعة فراسخ من بغداد انتهى وقيل المراد بالناكثين والله اعلم فرقة طلحة والزبير فانهما بايعا عليا بالمدينة ثم حاربوه بعده والقاسطين فرقة معاوية

اي جمعت الزوي الجمع والضم

قوله صلى الله عليه وسلم زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وكان كما اخبر اذ لم يرد بذلك جميع المشارق والمغارب بما اراد ما انطوى في عرف الناس عليه اسم المشرق والمغرب لانصراف مطلق الكلام الى ما هو المتعارف بما خاطبهم المتعارف مفاوضاتهم ومن ذلك قوله عليه السلام لعدي بن حاتم الطائي رضي الله عنه كيف بك اذا خرجت الظعينة من اقصى اليمن الى قصر الحيرة لا تخاف الا الله تعالى قال عدي قلت يا رسول الله كيف بطيئ ومقانبها قال يكفيها الله تعالى طيئا وما سواها ومن ذلك انه نعى النجاشي واخبر اصحابه بموته وصلى عليه وتتابعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومن ذلك قوله لعمار رضي الله عنه يقتلك الفئة الباغية فقتل يوم صفين مع علي رضي الله عنه ومن ذلك قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه اشقى الناس عاقر الناقة والذي يخضب من هذا هذه يعني اللحية يضربك على راسك فيخضب لحيتك من دم راسك فضرب علي رضي الله عنه على راسه حين قتل ومن ذلك قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انك تقتل الناكثين والمارقين والقاسطين ومن ذلك قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فاعلمنا بهذا ان الخليفة بعده ابو بكر وبعد ابي بكر عمر رضي الله عنهما ومن ذلك قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يؤتي الله تعالى الملك من يشاء وكانت خلافة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ثلثين سنة ومن ذلك جوابه لسؤال الاسرى وما اخبر من اخبار بيت المقدس وكان كما اخبر ومن ذلك انه ضلت له عليه السلام ناقة فاخذ يسال الناس عنها فقال المنافقون هذا محمد يخبركم خبر السماء وهو لا يدري اين ناقته فصعد المنبر فحمد الله تعالى واثنى عليه ثم قال وحكى قولهم ثم قال واني لا اعلم الا ما علمني ربي وقد اخبرني انها في وادي كذا متعلق زمامها بشجرة فبادر الناس فوجدوها كذلك ومن ذلك قوله عليه السلام لخالد بن الوليد حين بعثه الى اكيدر بدومة الجندل اما انكم ستاتونه فتجدونه يصيد البقر فوجدوه كذلك ومن ذلك قوله عليه السلام للعباس عمه رضي الله عنه حين اسر افد نفسك وابني اخيك عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحرث فانك ذو مال فقال لا مال عندي قال فاين المال الذي وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا ولفلان كذا فقال العباس رضي الله عنه والذي بعثك بالحق نبيا ما علم بهذا احد غيري وانك لرسول الله واسلم هو وعقيل ومن ذلك ما كان يخبر اهل النفاق بما كانوا يقولون فيما بينهم ويبيتون ما لا يرضى من القول حتى كانوا من شدة تعنتهم يحذرون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم وامثال ذلك كثيرة وكتابنا هذا يقصر عن ذكر عشر ذلك فضلا عن كله والله الموفق ثم ان جميع ما اخبر به من الاخبار الكائنة في المستقبل خرج على الخبر من غير تكذيب او خلف في شيء من ذلك لا كمثل اخبار الكهنة والمنجمين الذين تصدقهم في كذبهم وحتفهم باطلهم على ان حالته كانت تخالف حالة الكهنة في طهارته وطيبه واشتغاله بالطاعات والعبادات وتعذر اولئك وتنجيسهم وتقربهم الى الشياطين والارواح الخبيثة ولذا كانت اخباره صادرة عنه على طريق الغيب الذي اعلمه الله تعالى من غير الاشتغال بالنظر في النجوم والتامل في الطالع والارتفاع وتعرف ذلك من الزيج والاسطرلاب وغير ذلك من الات المنجمة

وكان ذلك من بات نقض العادة كالانه الحديد واتخاذ الدروع بلا الات ذلك وبلا استعمال النار والله الموفق واما ما ظهر من معجزاته واعلامه بعد وفاته فكما استسقى عمر رضي الله عنه بعد وفاته فانه استسقى بالعباس رضي الله عنه فسقوا حتى طفق الناس يتمسحون بالعباس رضي الله عنه ويقولون هنيئا لك يا ساقي الحرمين وهذا شهود يفتخر به بنو العباس ومن ذلك اخراج شهداء بدر طريا بعد خمسين سنة وهو امر شهير بالمدينة وكذا نبش طلحة رضي الله عنه حين راته ابنته عائشة في المنام فقال لها يا بنية حوليني من هذا المكان فقد اضر بي الندى فاخرجته بعد بضع سنين وحولته وهو طري كما قبر ونحو الفاجعة عبد الرحمن بن سلامة الكلابي ومن ذلك ان ابا ايوب الانصاري رضي الله عنه حين مات بقسطنطينية قبر عند سور المدينة وبني عليه فكانوا اذا امحلوا كشفوا عن تربته فمطروا وكل كرامة ظهرت لولي فانها معجزة النبي عليه السلام على ما نبين ان شاء الله تعالى واما ما هو راجع الى مكانه فقد كانت بلده مثابة ابراهيم ومنشأ اسمعيل عليهما السلام ومنسكا لهم ومفخر العرب وسرة جزيرتها وشرف بريتها ومنار قبايلها وقبلة جماعتها وموسم افنائها ومامن خائفها وملاذ هاربها وحرم الله تعالى في ارضه واول بيت وضع للناس يحج اليها اهل البسيطة القوية لاطها بالخضوع والعبودية وتخضع فيها اعناق الجبابرة لما لابسه من الطاعة وقد عرفت عند الاجيال كلها بالايات البينة والعلامات الظاهرة والعبر المتتابعة كالوحش الذي يامن فيه حتى يختلج مع الكلاب والسباع ويتعجب منها اذا خرجت منه وكالطير الذي لا يسقط على سطوح المسجد وزمزم والسقاية ولا تقرب سطح البيت كمقام ابراهيم عليه السلام في الحجر ولو لم يكن لمكة اية الا امر الفيل واتيان الطير من البحر بحجارة من سجيل تحملها بارجلها ومناقيرها حتى تهلك الامة من الام لكانت اية كافية في تعظيم شانها وجلالة قدرها وكرامة اهلها على الله تعالى ثم مما لا يرتاب ان ذلك لم يكن لمن كان بها يومئذ من الناس لاجل تبيعهم اذهم كانوا مشركين يعبدون ما ينحتون ويجعلون لله شركاء الجن وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون وبعضهم كانوا قايلين بقدم الدهر ويضيفون الحوادث اليه وكانوا يقولون وما يهلكنا الا الدهر ومن قصدهم من الحبشان كانوا من اهل الكتاب مؤمنين بموسى وعيسى عليهما السلام متمسكين بما في كتابيهما التورية والانجيل فلا يظن اهلاكهم لنصرة من كانت حالته تلك فكان ذلك ارهاصا لامر نبيه المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم اذ كان قرب زمانه ودنا اوان خروجه وظهور دعوته فصار الله تعالى الا بحماية احترام من علم الله تعالى خروجه من اصلابهم من انصار دعوة رسوله واتباع ملته وشيعة دينه وشريعته وحفظ بيته الذي كان يبني عليه ومن قضائه ان يكون قبلة لامته ومنسكا ومثابة لاهل ملته ثم ان انكار امر الفيل غير ممكن لاهل الالحاد لثبوت ذلك بالتواتر الذي لا تمكن فيه توهم الكذب كثبوت سائر الامور الماضية في الازمنة الخالية التي ينسب جاحدها الى العناد والمكابرة وقد ذكر ذلك الشعراء في قصائدهم والخطباء في مواعظهم فمن ذلك قول نفيل بن الحبيب وهو جاهلي وكان من الحبشة اخذته في طريقها الى مكة ليدلها فاختار الهرب منها

الازدي ركابنا ربنا نعمنا كلهم على العجلز عننا فانك لو رايت ولن تراه لدى جنب المحصب ما راينا
حمد الله اذ عاينت طيرا وحصب حجارة تلقى علينا وكلهم يسائل عن نفيل كان على الحبشان دينا وقال طفيل
ترعى مذانب وسمى اطاع لها بالجزع حيث عصى اصحابه الفيل وقال ابو الصلت والد امية بن ابي الصلت
ان ايات ربنا بينات ما يماري بهن الا الكفور حبس الفيل بالمغمس حتى ظل يحبو كانه معقور

وهذه الجملة اشهر من ان يمكن انكاره وقد قال الله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الى اخر السورة ولم يعارض
احد من المشركين بالتكذيب والرد لعلمهم بحقيقة ذلك بل قد كان يعني بعض من كان يعاند ذلك الامر ثم ان بلدة هذا
شانها اولى البلدان والبقاع بخروج من يدعو الخلق الى الحق والدين اما الى المحجة البيضا فكيف يستحق عاقل منكر
نبوة من خرج من مكان لا مزية له على غيره من الامكنة ولا ظهر في الخلق لعل اية تدل على حرمتها عند الله تعالى وكرامتها
عليه ان ينسب الخارج عن البلدة المشهورة شرفها المذكور محاسنها الظاهر اياتها البين علاماتها الى الكذب والافتعال والآيات
الظاهرة عنها الى التقول والمحال وهذا واضح لمن ترك العناد وسلك سبيل الرشاد واما ما هو راجع الى زمانه فانه عليه السلام
بعث الى الخلق في زمان كان مدة الفترة من الرسل فيه متطاولة والشرائع باسرها والحكم باجمعها مندرسة واثار
التخلق في الخلق بادية والعباد الى الملة الحنيفية مفقودون بل معدومون واعلام الجور منصوبة والطبيعة
البهيمية على الخلق مستولية كانوا يرون الاحق بالامارة من كان اقدر على الاغارة والاولى بالرياسة الفئة
والتبجح على العشيرة والفضيلة من كان اقدر على النهب واحذق بالطعن والضرب مع اجراء الله تعالى
العادة بتطرق الدين عند طول المدة بدروس معالمه وتقويه اركانه عند تقويم اسبوعه او وهنه
ودعائمه اذ بعث الله تعالى رسلا مثل المسيح بن مريم وعيسى عليهما السلام وسرعة التورية باقية الاثار لائحة
المنار كثيرة الاعوان قوية الاركان ناجحة ومع ذلك معرفة حكم حرد كلا ذكر له في كتبهم ولا اثر فيه
عن نبيهم ثم بعث عيسى عليه السلام ليتبدل بعض شريعته في احكام قليلة العدد منقطعة المدد ثم بعد ذلك الناس من الكفر
قد طبق الارض باقطارها والباطل ملا الدنيا باكنافها واطرافها واكثر قبائل العرب اتخذوا الاصنام
الهة ووأد البنات شريعة لازمة والسعي في الارض بالفساد عادة دائمة والنهب والغارة تجارة رابحة
وسفك الدما طبيعة راسخة وجميع ممالك الفرس اشتغلوا بعبادة النيران ووطي البنات والامهات
همتهم الاطعمة الشهية والاشربة المرية استعبدوا كابرهم الاصاغر واتخذوا كبرهم الرعايا خولا والموالي
التي التبسوها بلبس ملك المبين وعز الحبروت لا يتعلق بهم في حاجتهم استعمال النعم وتصرفوا بهم فيما
بينهم من الامور تصرف العبيد والخدم لا يتخلونهم وما تقتضي هممهم العلية ونفوسهم الابية من اقتنا
انواع العلوم واصناف الحكم وانواع الاداب والتركن من اظهورها عن نجد الملال ويعد بسن من ظفروا
به من العباد عادتهم التركز في اطراف الارض من الطول الى العرض سنة وبعضهم البعض بدوام ارتكاب
الجرائم والكبائر المانع من انفس الاعمال والمغانم

المذنب مسيل ما الى الحصف
والتلقعة في السيل
منتطف الوادي الجزع
الجزع ما الكثير

الحسان الموالي في هذا الدين
على اي سن كل ما يبو احد

كتابهم

العذس جمع الفارسي
منسوب الى فارس

النفس لا اعبا

واثوات

فرقوا
دينهم عبادة الاصنام ودابهم ظلم الانام وجمهور الهند لا يعرفون الا عبادة الاوثان واحراق انفسهم بالنيران واليهود
الكلم عن مواضعها ودانوا بالتشبيه المحض الا العنانية منهم فانهم يقولون بثبوت الذات وتعطيل الصفات وعمهم
تسليط المسيح عليهم والنصارى متحيرون في دينهم مختلفون في مقالاتهم فرق منهم تصف الله تعالى بالصاحبة والولد وطائفة
منهم يجعلون المسيح وامه الهين من دون الله الى غير ذلك من المقالات الباطلة والجهالات الفاحشة افترك الناس هكذا
حيارى في دينهم يترددون وفي طغيانهم يعمهون لا يرسل اليهم هاديا ولا يبعث الى الحق داعيا يزكيهم وما يدينون من المحال
ويعتقدون من الكفر والضلال وما يشتغلون به من السعي في الارض بالفساد وتخريب البلاد واهمال العقول والالباب عن اقتنا
العلوم والاداب هذا والله الظن الكاذب والوهم الباطل ثم لا داعي في تلك الايام تايد بالمعجزات والاعلام سواه ولا هادي
الى ما يقتضيه العقل الصريح من التوحيد المحض والعبادات الخالصة وتوجيه السياسة الفاضلة من السير العادلة ورفض الرسوم
الجائرة والعادات الفاسدة والاخلاق الدنية والخصال الذميمة غير المعني به الصادق المصدق المؤيد بالاعلام الباهرة والمعجزات
القاهرة والدلائل الواضحة والامارات اللائحة صاحب الشريعة الزهرا والملة الغرا والمحجة البيضا والدين القويم
والصراط المستقيم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلى الله عليه وعلى اله وسلم تسليما كثيرا وهذه دلالة
واضحة لو انعدم ما سواها من الدلائل لكانت كافية في الزام الحجة على من عدل عن المحجة والله الموفق ثم لما كان
ان الناس كما كانوا محتاجين الى من يعلمهم مصالح الدارين ويبين لهم معالم الدين ويرشدهم الى الحق ويهديهم الى سبيل الحسن
ويوقفهم على نهج العبادة لخالقهم واداء شكر نعمة عليهم كانوا محتاجين الى من يسوسهم سياسة فاضلة ويقبض على يدي
القوي وينصر المظلوم وينصفه من ظالمه ويسكن الدهما ويؤمن الطرق ويطفئ نائرة الفتن الواقعة في الارض لانتقاض
الممالك المؤثلة وانحلال قوى الولايات القديمة فان ملك فارس وكان ملوكهم اعز ملوك الارض واشدهم شوكة
واقواهم بطشا واكثرهم عدة وعددا واوفرهم ذخائر واعمرهم ولاية قد ضعف وتكاثر اسباب الخلل في قواعده
واركانه وتداعى الى الانهدام ما طال وعرض من بنيانه لشؤم ما كان من ملكهم ابرويز ابن ازدشير من ادعاء الالوهية حتى اكب
عن ذلك بجهالة لبيان مغيبته فابيد فعصمه الله تعالى وسلط الله شيرويه عليه حتى قتله ثم كان لا يدوم لمن استولى منهم
على الملك مدة ولا يتشدد له شوكة وال الامر الى نصب النسا بامور المملكة وتفويض الامر الى الصبيان وكان لا يشتغل واحد
منهم القيام باسباب السياسة وضبط المملكة وامتدت الايدي الخاطئة والاطماع الفاسدة الى الرعية بالاجحاف والاستيصال
وكذلك ملك اليمن انتقض باستيلاء السودان عليه وملك الحيرة بسبل ابرويز النعمان بن المنذر وقتله ال جفنة وهم الغساسنة
كان الى الضعف واثر فيه الانحلال والزوال وتغير الناس بعدما ساقص هذه الممالك وضعف اركانها وزوال السياسة
وحفظ الحوزة والذب عن حريم الرعية حاسرين وطالبين من الله تعالى حسن الفرج مقيمين بالله جهد ايمانهم لئن
جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فرحم الله خلقه وبعث محمدا صلى الله عليه وسلم وبذلهم من بعد خوفهم امنا وبعد
اضطرابهم امنهم واختلال احوالهم سكونا وقرارا وبعد انتشار الظلم في الخليقة وتطاير شرره في اصناف البرية عدلا
وانصافا فمن لم تقابل هذه النعمة بحسن القبول ولم يرتعيه عادة عن ادا الشكر

العابد من فرقة من اليهود

ملك جونك اي فوق جبال

شيرويه

ظلم الانام

عن ادا الشكر فهو الكائن الجهول الذى لا يدانيه الاحسام القاضب ولا حيله لبرئه الا الحمام الخالب والله ولى
العصمه وكاشف النعمه واما ماهو راجع الى كتابه فهو من اعجز الايات واظهر الاعلام والدلالات اذ هو ايه حسيه
عقليه باقيه على الدهر مشهوره فى الافاق وغيره من الايات مختص بمكان وبوجد فى زمان ثم يصير عن من شاهدها مجى خبر
سلوع الخبر على السنه من شاهدها وحاضرها والقران باق الى يوم القيامه منتشر فى اطراف الارض ثم فيه وجوه من
الدلالات احدها نظمه العجيب الذى باين ما سواه من الكلام فانه فى الجمله ينقسم الى منثور ومنظوم
والقران ليس من جمله الكلام المنثور ثم المنظوم من الكلام كان عند العرب منقسما الى اقسام اربعه نظم
الشعر ونظم الرجز ونظم الخطبه ونظم الرساله والقران باين كل وجوه النظم ليس فى طباع البشر ان
يجى واحد فياتى بنظم يتفرد به عن الامم كافة ثم هو بهذا النظم يتحدى جميع البشر ويعيرهم بالقصور عنه
ويقرعهم بالعجز دونه ويبدا فى مدح ما اتى به واعاد وبالغ فى تقريظه وزاد وان تناسوه لم يتركهم
وان تغافلوا عنه لم يعرض عنهم حتى يحتجهم ليكون ذلك ابلغ فى تبكيتهم واغيظ لدهاتهم وادعى الى
الاهتزاز لمغالبته والاستداد لمباراته وكان هذا دابه معهم منذ مبعثه الى مخترمه وذلك بضع وعشرين
سنه فلم ينتدب احد الى مباراته ولم يتصد لمعارضته فى مقدار سوره وايه من كتابه وفيهم الفصحا
والبلغا والفحول من الشعرا والمفوهون من الخطبا اذ كان الزمان زمان فصاحة وبلاغه لم يكن
عصر من الاعصار من لدن ادم صلوات الله عليه الى زماننا هذا اجتمع فيه من فحوله الشعرا الموسومين
باقصى غايات الفصاحه وابعد نهايات البلاغه كما لم يكن فى زمان من السحره مثل ما كان فى زمن موسى عليه السلام
ولا من حذاق الاطبا مثل ما اتفق فى زمن عيسى عليه السلام كل ذلك ليكون اظهر لعجز الخليقه عن معارضة ما جعله
الله تعالى علما على صدق دعواهم فدل عجز الفصحا والشعرا الذين كانوا فى زمانه انه معجزة من الله تعالى
ليظهر به صدقه فيما ادعاه من ارسال الله تعالى اياه ثم لا يظن بالعرب وهم اشد خليقه الله تعالى حقدا
واكثرهم حميه واشدهم انفه يفنى اثنان منهم اعمارهما فى التهاجى ويصبران على ما فيه من هتك الاستار
وابدا الفواحش ومثالب الاسلاف ومعايب الاجداد خوفا من لحوق وصمة العجز عند التغالب ومجمة الانقطاع
لدى التخاصم انهم امتنعوا عن المعارضه مع القدرة وتركوا ذلك عن اختيار ومكنة وكيف يظن ذلك
وهم قد بذلوا اموالهم النفيسة وخاطروا بمهجهم العزيزه وركبوا المشاق العظيمة وتحملوا المتاعب
الشديده من جر العساكر وتجريد البواتر وحمل الرماح الخواطر والخوض فى المهالك وتقحم غمرات المعارك
ومبارزة الاقران ومناجزة الشجعان لاطفا نوره وابطال دعوته مع انهم لو ظفروا به وباتباعه
وتمكنوا من اراقه دمه ودما اتباعه لم يظهر بذلك كذبه ولم يندفع عنهم حجته ولو عارضوه فى
سوره واحده لبطلت حجتهم وظهرت نصرتهم وثبت للدانى والقاصى والقريب والبعيد كذبه وارتد

عنه اصحابه وتباينه اعوانه وانصاره ولو اغنى اوه مؤنة قتاله ومعرة حرابه وجداله ولا شك ان العرب وان كانوا
اميين خالين عن صناعه الكلام واداب الجدل والعلم بتوحيد الله تعالى ودلايله كانوا اوفر خليقه الله تعالى عقولا والطفهم
احلاما ما ترى الرجل منهم وقد نشا فى البوادى والبرارى لم يعرف شيا من العلم ولا اوتى من شى من اصناف الحكم يتكلم بكلم
بليغه وطرف بديعه بلفظ محكم الصنعه رايع النظم بارع الوصف وقريش منهم هم المخصوصون برجاحة العقول
والالباب وكثرة النهى والاحلام وغايه الدها والمكر والحيل اللطيفه فى دفع ماينوبهم من معضلات الامور والتخلص عما
يقعون فيه من موبقات الفتن ثم ان اقل خليقه الله تعالى عقلا واكثرهم غباوة وجهلا اذا عدل فى محادلة خصمه ومحاجته
عما سهل طريقه وخفت مؤنته وانقطع به خصمه وانحسمت ماده معرته الى ما تكثر مؤنته وتشتد صعوبته وتثقل محمله
ويتوعر طريقه ومعرة الخصم بحاله باقيه وفرحته دايبه فكيف يظن هذا مع ما وصفه وسبق نعته فاذا الاشكال على
انهم امتنعوا ذلك عجزا منهم واضطرارا لا اختيارا وايثارا يحققه انه حين لزمهم الحجه وثبت العجز دفعهم الى التكلم
بالهذيان والتعلل بما لا ينفع فنسبه من الكلام فنسبوه الى الجنون وهو اعقل خليقه الله تعالى ومره الى السحر وهو
ابعد الناس واذاهم والبسهم واذكاهم وما زعم الوراق بعد انسلاله من مذاهب القدريه الى مذهب اخوانهم من
الثنويه جريا منه على قياس ما يفضى اليه المذهب ان حربهم معه شغلتهم عن المعارضه كلام لو تفوه به مجنون لتعجب
الناس من ذلك فكيف اذا تكلم به عند المجادله والمحاجه من يدعى العلم ويخوض فى الكلام ولكن الغريق يتعلق بكل حشيش
تقول له انه مكث بمكه ثلث عشر سنه يتحداهم بذلك ويقرعهم انا الليل والنهار ويبكتهم فى المحافل والمجامع وكان
انتشرت دعوته فى جميع ديار العرب وبلغ اقصى بلاد جزيرتها لما كان يعرض نفسه فى ايام المواسم على قبايل العرب ويدعوهم
الى عباده الله تعالى وينهاهم عما كانوا يدينون به من عباده الاوثان ويسفه احلامهم واحلام ابايهم الذين كانوا
يفاخرون بمفاخرهم ويباهون بمناقبهم ومآثرهم ويتحداهم بالقران ويامرهم باتيان سوره من مثله ولم يكن
طول تلك المده بينهم حرب ولا طعان وضراب فلم لم يعارضوا فى تلك المده وقد تفرغوا له ولم يشغلهم عن ذلك شاغل
ولا منعهم عنه مانع ثم بعدما هاجر الى المدينه فغزواته معدوده ومن اشتغل بقتاله من القبايل معدود واكثر
العرب ما قابلوه بالقتال ولا قاوموه فى مجال فما بال اولئك لم يعارضوه فى سوره ولم يقابلوه فى ايات يسيره ثم ما باله
لم يشغله تلك الحروب وهو متوحد الذات وقد شغل جميع العرب مع كثرة ما فيهم من الفصحا والبلغا هذا والله
المحال الظاهر الذى لا يستر به الا معاند مكابر وما زعم النظام ان القران ليس بمعجز النظم وان كل عجم يستطيع
لقدر ان ياتى بمثل نظمه المحكم وترصيفه البديع واحتجاجه لذلك انه متى يعجز الانسان عند قوله الحمد لله ام عند قوله
رب العالمين ام عند قوله الرحمن الرحيم وادعا العجز عند كل من ذلك باطل لما ان ما دون سوره ليس بمعجز عندكم ثم اذا لم
يكن افراد الايات معجوزا عنها فكذا المجموع منها لان حكم الجمله لا يخالف حكم الافراد ولهذا زعم ان المتواتر من الاخبار يحتمل
الكذب لان خبر كل فرد من اهل التواتر محتمل للكذب فكذا عند الاجتماع وان الخطا على الاجماع جايز لجوازه على
كل فرد من المجمعين وانما الاعجاز حصل بالصرفه

ومعناها انه تعالى صرف هممهم لتنقطع عن الاشتغال بمعارضته مع انه ممكن ومثل هذا معجز لما فيه من نقض العادة حتى
ان من جعل دليل رسالته ان يقبض على لحيته نفسه وهم لا يقبضون على ذلك ثم انه قبض على لحيته وعجز الناس اجمع عن ذلك
فلم يقدر واحد منهم على لحيته كان ذلك معجزا له لما فيه من صرف هممهم عن الامر الممكن الا ان ذلك ليس بمعتمد ونحن نبين ان هذا
كلام باطل واحتجاج فاسد وان اقرب ما يجاب عنه ان يقال ايت انت بقصيدة مثل قصيدة امرئ القيس قفا نبك
او مثل قصيدته الا انعم صباحا ايها الطلل البالي او مثل قصيدته خليلي مرا بي على ام جندب او مثل قصيدته
سما لك شوق بعدما كان اقصرا وغيرها من القصايد له ولغيره من فحول الشعرا كالنابغة وطرفة وزهير والاعشى وغيرهم
ليظهر عند عجزه عن ذلك انه مكابر فيما يقول ويقال متى عجزت انت عند التكلم بالكلمة الاولى او عند التكلم بالثانية
او الثالثة ويقال له مابال شعرك غثا ركيكا باردا مستهجنا بعيدا عن الفصاحة والبلاغة تمجه الاذان ولا تقبله الطباع
السليمة واشعار اقرانك من اهل عصرك كصريع الغواني ومروان بن ابي حفصة وابي نواس ومسلم الخاسر واشجع السلمي
وغيرهم في نهاية الجودة والبلاغة ورشاقة النظم وجزالة الالفاظ واحكام الصنعة الا انك مع القدرة على مثل تلك القصايد
البليغة الفصيحة المحكمة اخترت لنفسك الادون والارذل او الابشع ام انك عجزت عن ذلك ولم يتفق لطبعك
الثقيل البارد مثل تلك القصايد ولا يخفى على احد ان ذلك كان لعجزه لا عن اختياره ذلك وكذا ما ذكرناه دليل على
ارتفاع التفاضل بين الشعرا والخطبا والبلغا والفصحا وانعدام الافحام وحينئذ كان التفاضل بين هؤلاء معلوما
وانقسام الناس الى الشعرا المفلقين والمتسلقين المفحمين امرا ظاهرا دل ان ذلك كلام باطل يعرف بطلانه بديهة العقل
وما ذكر من الحجة يوجب بطلان ما عرف ثبوته بطريق الضرورة ومعلوما كان من التفاضل بين النظم وانقسام الناس
الى الشعرا واهل الافحام وكل استدلال يعرف بطلانه ضرورة كان باطلا لما ان الخطا على الاستدلال جايز وعلى الضروري
ممتنع فكان عند التعارض اضافة الخطا الى ما كان الخطا فيه جايزا اولى من اضافته الى ما كان الخطا فيه ممتنعا ثم نقول
ما ذكرت من اعتبار الجمل بالافراد مقدمة كاذبة وقضية مجحودة دلالة لكذبها ما من انسان من قدرة كل من الناس على كل
فرد من افراد كلمات القصايد الفصيحة والخطب البليغة وعجزهم عن جمل القصايد والخطب ثم نقول
الانسان الرجل يعجز عن حمل الف رطل وكل رطل من ذلك مقدور الحمل فان انكر ذلك فقد ابطل دليله وان جحد احد
شطري هذا الكلام بان قال حمل الف رطل وعشرة الاف رطل وازيد من ذلك مقدور لمن كان حمل كل رطل منه مقدورا
له او قال لم يكن حمل الف رطل مقدورا لاحد لا يكون حمل رطل مقدورا له فقد كابر وعاند والله الموفق ثم يقال
صرف هممهم عن المعارضة افعل ذلك باختيار من العبد ام لا باختياره فان قال فعل ذلك باختيار من العبد فهذا منه
اثبات التصرف لله تعالى في الافعال الاختيارية للعباد وتعلق قدرته بها وهذا عنده محال فان فعل باضطرار من العبد
فقد اثبت لله تعالى قدرة منع العبد عما يختاره من الافعال وهذا عندهم محال ثم لو خالف اهل نحلته وجوز ذلك قيل
له اذا كان ذلك جايزا فلم لا يصرف همة الكافر عن الكفر وهمة العاصي عن المعصية ليلا يشتغل بذلك اذ هو اصلح له والله
تعالى يجب عليه فعل الاصلح عنده

فان لم يفعل ذلك

فان لم يفعل ذلك مالت الى طرفي نقيض فاما ان يقول لم يفعل لانه لم يقدر وهذا يبطل القول بالصرفة واما ان يقول 157
انه وان قدر لم يفعل ذلك في حق الكافر والعاصي وفيه بطلان قولك الاصلح والله الموفق فان زعم الجاحد ان اصحابه
صلى الله عليه وسلم انهم عارضوه الا ان ذلك صار مندرسا لعلو كلمته وشيوع دعوته وشدة شوكة اتباعه واشياعه
قيل لهم هذا جهل مفرط فانهم لو عارضوه وكان المنكرون له اكثر من شيعته واعداوه اوفر عددا واقوى يدا من اوليائه
لكان سعي ان ينقلوا تلك المعارضة كما نقل هولاء القران اذ كانت حاجتهم الى ذلك ماسة لدفع خصومهم من المسلمين لحاجة
الى القران لالزام الحجة عليهم الا يرى ان ما اتى به مسيلمة من الهذيان كيف نقل وما هجوا به رسول الله عليه السلام لم
ولم يتعدم لكثرة اعوان الاسلام وانصاره وقوة اشياع النبي عليه السلام واتباعه ثم نقول لهم انتم لن يعوزكم الكتبة والبلغا
والخطبا الفصحا وفضلتم سادة العرب لفضلكم الى فصاحة العرب انواع العلوم واستخالكم بدرسها طول عمركم
واحرازكم حكم الهند وفلسفة يونان وسياسة العجم ثم انتم المخاطبون بقول الله تعالى فاتوا بسورة من مثله فطالبون
بذلك محجوجون به فاتوا انتم بمثله وعارضوه بشكله فان زعمتم انكم تخافون الحفاظ للملة الذابين عنها بالسيوف والرماح
والعامة المنبادرين الى اراقة دماء من عرفوا منه القدح في الدين الذي يدينون به قيل لكم ما لكم تجاسرتم على اظهار المخالفة
وبسط اللسان في الرسول عليه السلام بالتكذيب وفي الحق بالجحود والرد واستحقاقكم القتل واستيجابكم اراقة الدما
لولا اظهار ما يعارض الحجة ويقابل الدليل فان قيل انا نظهر المقالة التي قيل لكم فاظهروا المعارض ايضا ثم نقول
ما بال ابن الروندي لم يمنعه هيبة الذابين عن الدين الناصرين له عن تصنيف كتاب التاج وكتاب الزمرد وقضيب الذهب
وابن زكريا المتطبب لم يمنعه ذلك عن تصنيف كتاب مخاريق الانبيا وكتاب نقض الاديان وجماعة الثنوية بالبصرة لم يمنعهم
من تصانيفهم كثرة من تصرع قولهم بالاصلين قدمين للعالم والطعن في الاسلام بل عن المجاهدة في المناظرة والمقابلة
لدى المجادلة والاسفزاري لم يمنعه ذلك عما صنف من انواع الالحاد وجماعة الباطنية لم يمنعهم ذلك عما صنفوا
من الكتب لنصرة نحلتهم الردية وتلبيسهم الدين الظاهر كابي حاتم الرازي والكوسج البزدوي والجاوسان وابي علي المصيصي وغيرهم
ممن يطول ذكرهم حتى اشتهر كل ذلك وانتشر في ادانى بلدان الاسلام واقاصيها وبلغ جميع اطراف الارض ونواحيها
والخلفاء والسلطان لم يمنعهم ذلك من هجو الاسلام وتشهير مضار الصيام والصلاة واشباه ذلك ومنعهم عن المعارضة
وهي انفع لصدورهم واشد تحصيلا لغرضهم ومقصودهم بل امتنعوا عن ذلك لعجزهم وقصورهم عنه فلزمتهم الحجة
وانقطعت معذرتهم في الاعراض عنه فان قالوا انهم عجزوا عن ذلك لانه كان افصحهم لسانا واجودهم بيانا الا ترى انه
روي عنه انه قال عليه السلام انا افصح العرب والعجم وذلك لا يدل على كونه نبيا كما ان جماعة العرب كانوا عاجزين عن معارضة
احد من فحول الشعراء فصار له عبرا قيل لهم هذا منكم جهل بطريق الفصاحة البشرية وتفاوت التفاضل فيها فان الفصيح
من الشعرا او البليغ من الكتاب والخطبا انما يأتي في عمره ببيت او بيتين من قلايد اشعاره وابيات قصايده وكذا
الخطيب والكاتب فاما ان يأتي بكلام في مقدار دهره لا يمكن جميع المعارضين العلما بذلك البيان من ان ياتوا بمثل سورة
منها فلم يوجد لك في جري الطباع

الفجوله جمع الفحل كالخؤوله والعمومه
مستبردا
المتكلم
والمحان كالكفاره ملجئ

ولا يتابع المتعارف من العادات وكذا ما ورا القران من كلامه صلى الله عليه وسلم وان كان فصيحا فهو مقدور غيره في الجملة
ولكن بان هذه الالفاظ قليلة اوتي فيها جوامع الكلم على ان اعطا مثلها تدعون له اسم من الفصاحة جمع بجمله تعالى ان يجعل
ذلك علامة لنبوته ودلالة لرسالته ودلالة من اصحه ومعجزة كانه والله الهادي الى الرشاد فاما البيان عن وجه الاعجاز
فطويل جدا وهو خارج من شرط كتابنا ولعلما الامة في ذلك تصانيف ولولا خوف الملالة ~~على الراغبين~~ لاتيت ببعضه
ليكون القارئ لكتابي هذا على بصيرة منه غير ان استيلاء الملالة على الراغبين يكاد هذا منعني عن ذلك والله الموفق ووجه اخر من وجوه
دلالات الكتاب ما تضمن من اخبار الامم الماضية ووجه اخر ما فيه من الاخبار عما يكون في المستقبل وقد مر بيان الوجهين
ووجه اخر ما اودع فيه من اصول احكام الحوادث التي تقع الى قيام الساعة مما لا سبيل الى معرفته حاجة ولن يصح ذلك الا
من عالم بالغيوب يعلم جميع ما يكون ويعلم وجه الحكمة والصواب في ذلك لما يودع ذلك كله الكتاب وكان فيه الاعجاز من اوجه
ثلثة احدها العلم بما يكون في المستقبل الى قيام الساعة وهو علم الغيب لا يعلمه الا الله تعالى والثاني العلم بوجه الحكمة والمصلحة
في ذلك كله وليس في طباع البشر ان يعلم رجل امي لم يشتغل عمره في احراز العلوم واكتساب الاداب والحكم جهة الحكمة والصواب
والمصلحة في حوادث اسبوع لانسان واحد فضلا عن جميع اجناس الحوادث الواقعة في العبادات وانواع المعاملات والمواريث — من جنس واحد
والمعاشرات لجميع العالم الى اباد الدهر فعلم ان ذلك ورد من عند علام الغيوب الذي لا يعزب عنه شيء ولا يخفى عليه خافية
والثالثة انه ليس في مقدور البشر ان يودع ما لا يحصى في مقدار دفتر من الكتاب ما يربو من العلوم عند التفتيش
والايضاح والبسط على الف دفتر وزيادة فدل ان ذلك من القادر الذي لا يصعب عليه امر ولا يعجز عن شيء والله الموفق
ووجه اخر من دلالات الكتاب ما تضمن من دلائل حدث العالم وبيان استحالة القول بالهيئة من تعري عن الحوادث
وتعاقبت عليه الاضداد المتباينة من نحو قوله لا احب الافلين وقوله تعالى وفي الارض ايات للموقنين وفي انفسكم افلا
تبصرون ودلالة ثبوت الصانع من نحو قوله ام خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون ام خلقوا السموات والارض
بل لا يوقنون وقوله ومن اياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون الايات وقوله ومن اياته ان يرسل الرياح
مبشرات وقوله ان في خلق السموات والارض الى قوله لايات لقوم يعقلون في ايات كثيرة يطول حصرها
واحصاؤها حرض فيها على التامل والتفكر ونبه على المعنى الموجب ان يكون لهذه المحدثات صانع ودلالة توحيد الصانع
على ما سبق ذكر بعضها في اثبات وحدانية الصانع ومحاجة اليهود والنصارى والمشركين على ما تضمن سورة المائدة والانعام
ذلك ويتعجب المميز في صنعة الكلام المهرة وجوه الخصام من ذلك ودلالة بطلان القول بالطبائع من نحو
قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات الاية ودلالة اثبات البعث واثبات الاستدلال بالبدء على الاعادة
وبيان اثبات القدرة على ما هو الاصعب في تقدير عقولنا على ما هو الاهون فيه ولو لم يكن في ذلك الا قوله وضرب لنا
مثلا ونسي خلقه الى اخره لكان حقيقا ان يتحير العاقل منه بل يتحير ويبهت من لطف تلك المحاجة واشتمالها على ابطال
جميع ما يختلج فيه من الشبه ووجوهها وهذا لان انكار جاحد شيء يدعي احد حدوثه وادعا استحالته يجمد خصمه
حججه لا يعدوها احدها

ان ذلك الامر الذي اخطر بالبال وجوده يكون مستحيل الثبوت ممتنع الوجود كوجود الشريك والصاحبة والولد للصانع
والثاني ان يكون شرطا مانعا من وجوده وثبوته كوجود البياض في محل قائم به السواد وكذا غيرهما من الاضداد
المتنافية والثالث ان يكون ذلك الامر عظيما في نفسه يفوت قدرة من يدعي اعادته كالاحيا والاماتة من جهة العباد والاتيان
بالشمس من المغرب على ما حاج ابراهيم عليه السلام اللعين وبهته والجمه والرابع ان يكون الخلل في جنبة الفاعل بان كان ممن يتعذر
نوع ذلك الفعل والخامس ان يكون ذلك الامر امرا محكما متقنا في نفسه فلا يتصور حصوله ممن لا علم له ثم ان الله تعالى
كما اخبر عن مقالة المنكر للبعث على الاجمال عقيبه قبل النفس بما يوجب كونه في حيز الممكنات ثم اعاد ذكر المقالة وبيان
امكان البعث على طريق التفسير والايضاح فقال وضرب لنا مثلا ونسي خلقه تقديره والله اعلم وضرب لنا مثلا بقوله من يحيي
العظام وهي رميم ونسي خلقه ان الله تعالى انشاه اول مرة لا عن اصل والبداية في تقدير عقولنا اصعب من الاعادة فنبه
بذلك ان ذلك ليس من جملة المستحيلات الممتنعات لان ما هو اصعب في تقدير عقولكم كان ممكنا وثبت على قدرة الله
تعالى وكذا هذا بل اولى في تقدير عقولكم ثم بقوله تعالى وهو بكل خلق عليم نبه ان الاعادة وان كان فعلا محكما لا يتاتى
الا من عالم والله تعالى عالم بعلم يحيط بالمعلومات ثم بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا بين كمال قدرته وعجيب
تدبيره انه جعل من الشجر الاخضر الذي رويت اصوله وفروعه واوراقه وغصونه من الماء ذا الخضرة بدون
ماء ثم تضاد في كيفيتها اذ الماء بارد رطب والنار حارة يابسة ولم يصعب عليه ذلك لكمال قدرته ونفاذ مشيئته وصائب تدبيره
ولطيف تقديره واعلم ان من له هذه القدرة والمشيئة وهذا التدبير والتقدير لا يبعد عنه ايجاد الحيوة في العظام الرميمة
والاجساد البالية اذ ليس فيها ما يضاد الحيوة ولو كان فيها ذلك لكان قادرا على اعدام المضاد وايجاد الحيوة
وذلك ارفع في تقدير عقولنا من جعل النار من الشجر الاخضر مع بقا خضرته ووجود ما فيه من المائية اشار
بقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم الى ان امر اماتة لا يفوت قدرته لعظمه فان
خلق السموات والارض في تقدير عقولنا اعظم من احيا الموتى فلما كانت قدرته على ذلك ثابتة كانت على الاحيا
بل اولى في تقدير عقولكم ثم نبه بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون انه ليس ممن يتعذر عليه شيء
او يصعب عليه امر بل شرعه وجود ما يوجده كشرعة قول واحد منكم كن واذا كان الامر كذلك لم يبق وجه يمتنع
وجود الاعادة والاحيا بعد الموت فلا معنى للانكار وهذا هو والله اعلم مضمون الاية غير ان الله تعالى اخرج
كلامه مخرج كلام الواحد منا اذا ناظر خصمه بل يخرج مخاطبة السادة العبيد والارباب المماليك فاخرج هذه — مخرج ؟
المعاني على هذا النظم العجيب والوصف البليغ الذي تكاد العقول الوافرة والالباب الكاملة تتيه في رونقه وفخامته
وبلاغته وفصاحته بل تذهل من هيبته وجلالته ثم ان المتكلمين من سلف الامة منذ تكلموا في هذه المسائل
مع الخصوم واستوا دلائلها في التصانيف لم يزيدوا على ما في الكتاب من الاشارة الى ذلك ولم يستخرجوا من
بحور تلك البحور وان غاصت فيها افكارهم غير ما فيها من درر الحجج وغرر المعاني والنكت ثم مع المستمر
الذي لا يتصور سوته

ولا يطلق العقل اخطاره بالقلب ان يخرج رجل اتى بلغ اشده ومضى اربعون سنة من عمره في قوم لم يكن لهم من العلم
بدلايل الكلام وحدث العالم وثبوت الصانع وتوحيده وثبوت صفاته والبعث بعد الموت حظ ولم يخطر ببال احد منهم
من ذلك شي لم يفرعوا التوحيد بابا ويحاولون خلع الانداد والاصنام شيا عجابا لم يختلف الى احد للتعلم ولا درس
كتابا فيه شي من ذلك ثم عرف من تلقا نفسه جميع هذه الوجوه التي من ذكرها بدلايلها ثم بين على وجه قصر عن بلوغ
كنههم ونهايته من لا يحصون كثرة من العلما المتبحرين المخصوصين برجاحة العقول والالباب وحدة الخواطر
وجودة القرايح الذين زجوا اعمارهم في تعلم العلوم الملية والارتيا من المعالم الحكمية والبحث عن حقايق الاشيا والكسب
العلم بقوانين الجدل وشرايط البرهان هذا محال ممتنع وبالوقوف على هذه الجملة نعلم انه علم ما علم من عند
العزيز الحميد الذي يكرم من يشا من عباده بما يشا ويعلم من يشا ما يشا بما في قدرته ولا يخالف في سلطانه ولا
ينازع في مشيته ولا يجاري فيه فيما يصح له البسط والقبض والابرام والنقض يفعل ما يشا ويحكم ما يريد وهو ولي الامر
والتدبير وأما ما هو راجع الى الشريعة التي انه بها فنقول ان مدار الدين والملة عند جميع ارباب الديانات يكون
متعلقا بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر والاداب الحسنة والشيم الجميلة وان محمدا
صلى الله عليه وسلم اتى في كل باب من هذه الابواب الخمسة بما يشهد له العقل الصريح بالصحة نظهر ذلك عند سبر كل جملة
من هذه الجمل على التفصيل والنظر في كل من ذلك بعين الانصاف فنقول اما الاعتقادات فتنقسم عند ارباب الديانات
الى الاركان الخمسة وهي الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والعبادات عندهم تنقسم على خمسة
وهي الصلاة والزكاة والصوم والجهاد والحج والمعاملات تنقسم الى خمسة وهي المعاوضات المالية كالبيع
والاجارات والمناكحات كالتزويج والطلاق والمخاصمات كالدعاوي والبينات والامانات كالودايع
والعواري والتركات كالوصايا والمواريث والمزاجر تنقسم ايضا الى خمسة اقسام وهي مزجرة قتل النفس
كالقود او الدية ومزجرة اخذ المال كالقطع او الصلب ومزجرة هتك الستر كالجلد او الرجم ومزجرة ثلب العرض
كالجلد في الفسق ورد الشهادة على التابيد ومزجرة خلع البيضة كالقتل على الردة والاداب والشيم
تنقسم الى اربعة اقسام احدها الاخلاق والثاني الاداب والثالث السياسات والرابع المعاشرات فنبدا
بالاعتقادات فنقول الركن الاعم منها هو الايمان بالله تعالى وهو ينقسم الى اقسام ثلثة احدها الايمان بوجوده
ليسلم عن التعطيل وقد من الله عليهم ورد بذلك وارشد الى الدلالة على ثبوته في كتابه الذي اتى به في مواضع على ما مر
ثم الايمان بوحدانيته ليسلم عن الشرك وقد ورد به واقام الدلالة عليه وجرد القول بالتصريح بذلك فقال تعالوا الى كلمة
سوا بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله وامر اتباعه بالتمسك به واجرى كلمة الاخلاص على السنتهم تتجدد على اختلاف
طبقاتهم يتنادون بها في البر والبحر والليل والنهار والصباح والرواح مصدقين لما وصفوا به في الكتب المنزلة
بانهم يملاون الارض تهليلا وتكبيرا وتحميدا وتسبيحا واهل سائر الاديان لا يذكرونها الا بالفرط وذلك قوله تعالى
والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها

وفايدة ذكر او دون الواو بيان عدم الاجتماع بينها

ثم الايمان بصفاته ليسلم عن التشبيه وقد ورد به واقام الدلالة عليه فيما جاء به من الكتاب نحو قوله تعالى واية لهم الليل نسلخ
منه النهار الى قوله تعالى ذلك تقدير العزيز العليم وقوله تعالى ليس كمثله شي وهو السميع البصير وما ذكره في سورة الحشر
وأما الايمان بالملائكة فقد ورد به على ما نطق به الكتاب بقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا
بالله ورسوله الاية وجرد القول بانهم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ولا يستكبرون عن عبادته ولا
يستحسرون وصان الله تعالى عقايد امته عليه السلام فيهم عن الغلو الذي دان به عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى والتقصير الذي
ذهب اليه المحجوجون بالكتاب من اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ وأما الايمان
بالكتب فقد ورد به صلى الله عليه وسلم على ما ذكرنا من الايتين وقد افصح بذكر الصحف وذكر التورية والانجيل والزبور وكذا
الايمان بالرسل ورد به وكرر ذكرهم في مواضع من كتابه وصان الله تعالى عقايد اهل ملته عن الغلو فيهم والتقصير فقالوا انهم
عباد مصطفون وخيار معصومون فما نسبوا احدا منهم الى الفجور كنسبة اليهود لوطا الى الفجور بابنتيه حاشاه الله عن ذلك
ولا جحدوا احدا منهم كجحود اليهود نبوة ابراهيم صلوات الله عليه مع جلالة قدره ورتبته في الانبيا عليهم السلام واتباعهم على قوله
انه كان رجلا صالحا ولا ادعوا لاحد منهم ما ادعته النصارى في عيسى واليهود في عزير عليهما السلام وأما البعث فقد ورد به عليهم
ونطق به ما ورد من كتابه واثبت ذلك بالحجج العقلية على ما مر ذكره وهو امر به ينفصل اصحاب الديانة عن الخلعا فان كل
من امن بشي من الاسبا فقد صدق بالبعث وفي الجحد به اطلاق النفس الامارة بالسوء عن عوائق المطالبات وتسويغ لها
عامة ما تشتهيه من الفواحش وتجذب اليه همته من الماثم والقبايح فاما الكلام في صحة الحشر والثواب فبين
الناس اختلاف كثير في بيان وجوه التاويل وسببها وكيفيته ووجوه ردها وتحصيلها اتى به الرسول عليه السلام طويل
فاعرضنا عن ذكرها وأما العبادات فنبدا بالصلاة اذ هي اعظم ما يتقرب به العبد الى ربه تعالى وقد ورد بها النبي
محمد عليه السلام على نصبة الحكمة اذ هي عبادة توجبها الحكمة لوجوه اربعة احدها ان العبد لا بد له من اظهار سمة
العبودية بالثنا على مولاه والتحميد لخالقه واظهار الخضوع والخشوع ليفارق من استعصى عليه واظهر النزوع
عن عبادته والثاني انه اذا باشر العبد الفعل الدال على الاخبات للصانع والانقياد له والتزم الاستكانة اليه
واشعر نفسه عظيم هيبته ومخافة التقصير في عبادته وشغل حركاته في اظهار التذلل للخالق جار ذلك الكف حايل
بينه وبين المعاصي واحصن مانع عن عمله الملاهي خصوصا اذا باشرها كل يوم وليلة خمس مرات وفي ذلك قوله تعالى
واقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشا والمنكر والثالث ان من كان محتاجا الى ملك فالواجب ان يتطلب حوايجه
على سبيلها ويسال الملك ويخلص قلبه له ويلتزم خدمته والخضوع له والثنا عليه متيمما بهمة الباين المتكرم
بفضله قاطعا للامال عمن سواه ثم حوايج العبد الى الله تعالى ظاهرة وليس اتم لقضا الحوايج من الصلاة
ولذلك قال الله تعالى قد افلح المومنون الذين هم في صلاتهم خاشعون وقال تعالى اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم
وافعلوا الخير لعلكم تفلحون والفلاح في لغة العرب هو النجاح والرابع ان العبد في اوقات ليله ونهاره لا يسلم من صغاير
الذلل وانواع الخطايا

وحكمة العبودية تقتضي تلافيها وتدارك امرها بشي يكون به استغفارًا لما اجترح وتمحيصًا لما اكتسب وذلك يكون بالرجوع
الى ذكره والعود الى خدمته والتضرع اليه واظهار تقواه والطاعة له قولا وعملا لتحط عنه ما حصل منه والصلاة في النهار
فيه استجماع ذلك ولذلك قال الله تعالى اقم الصلاة طرفي النهار الاية ولذلك لم يخل ملة من ملل الانبيا عليهم السلام عن الصلوة ثم في الطهارة
حكمة عظيمة فان العبد اذا توجه لخدمة مولاه يحسن ان يحتشم ويتجرد نظافة واخذ الزينة ستر العورة وابتدا الطهارة
تنقية الاطراف التي تنكشف كثيرا وتظهر للابصار ابدا ومتى ابصرت نقية من الوسخ نظيفة من الدرن قبلتها القلوب واستحسنها
العقل والله تعالى شرع لنا دينا ذكر انه فطرته التي فطر الناس عليها فتشرع ما استحسنوه في عقولهم وارتضوه فيما بينهم
وعلوه حتى تطيقها اذا ارادوا اقامة هذه العظيمة بخروج شي من الاذى والدنس واقام عند عوز الما وعدمه ضرب اليدين على الصعيد
مقامه ثم سن الرسول عليه السلام ان المستحب نفض اليدين عن التراب ليدل بذلك ان اصل العبادة هو المسح لا غير وان الصعيد هو
علم للتعبد وشعار يمتاز به جهة العبادة عن غيرها ثم اوجب ثلثا منها في النهار اذ هي اول عدد يوجد له المبدا والمنتهى
والواسطة فتكون داخلة في حد الكثرة وعدد ركعاتها العشرة التي هي اول العقود وفي الليل وان كان من الانتشار عن
صلاتان وكانت الوتر في حد الاستحباب فبدا لحقت للادمان بها في التاكيد بالفريضة فحصل عدد صلوات الليل ثلثا
وعدد ركعاتها احد عشر لان صلاة النهار مكان الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا ثم هي اجتمعت جميع انواع
التخاضع والتخاشع اذ هي اقسام اربعة احدها القيام بين يديه والثاني تحنية الظهر له والثالث تعفير الوجه بالارض
والرابع الجثو على الركبتين ثم شرع الدخول فيها بالقول الجليل وبما التكبير ورفع اليدين والخروج منها بما فيها الالتفات
من الجانبين والتسليم ثم المتحرم بها بان من ارادها بالتي بعد التحرم على هيئة شبيهة بحال من يقدم الى ملك عظيم فيوقر
مستشعر الهيبة متثنيا مطيعا حتى اذا استدناه طامن له ظهره ثم اذا اراد ان يستدنيه عفر وجهه لفرط الخضوع بالارض
حتى اذا امره بالجلوس جثا على ركبتيه بين يديه ملازما ان اشكاله الاربعة لاقامة حق الثنا والتمجيد والتحميد على الهيئة — يعني القيام والركوع والسجود والجلوس
البالغة ولن يوجد على هذه الهيئة صلاة في ملة من الملل ولو لم يكن لها في الملة الا الاذان المعلن جلوا برفع الصوت على المرقاة
بالتكبير والشهادتين والدعوة الى المدعوين الشريفين لكان شرفا عاليا فرض كل صلاة لكل امة من الامم ثم لو لم يكن
فيها الا الجمعة الموسومة في كل اسبوع على ان يسعى اهل كل مملكة الى ستره لها ان يجتمعوا في البقعة الواحدة ويخرج
اليهم بانيهم شعاره من انواع الاسلحة ويختص لنفسه مرتفعا يشرف منه على رعيته فيقبل اليهم بالوعظ والارشاد
والوعد والايعاد ويذكرهم مصالح دارهم ثم يثني بعد اخلاص الحمد لمولى النعم وبعد الصلاة على انبيائه عليهم السلام
عموما وعلى خاتمهم خصوصا وعلى الراشدين من خلفائه وعلى جميع من يكون عليهم من امرائه ليستجر القلوب هيبتهم ويتوطى
النفوس على طاعتهم والقوم مصغون اليه لا يجوز لاحد منهم ان يشتغل بشي من الاحاديث والحركات عند البدر
لما يقرع اسماعهم حتى اذا فرغ من خطبته يتقدم جماعتهم ويقيم لطبقات رعاياه تلك العبادة المعظمة قدرها
لكان ذلك شرفا لا يعقل جلاله خطره الا المتحقق لجامع اركان الدين من الملك وليس لشي من الاديان الاخر شاهد هذه الفضيلة
الرفيعة والله الموفق

اي العالم بالشرايع والعالم بالسياسه

واما الزكاة فقد ورد

واما الزكاة فقد ورد بها النبي محمد عليه على ما تقتضيه الحكمة اذ هي عبادة تزكي صاحبها وتثمر له الحمد وفي ايجابها اعظم وجوه
المصالح وهو المعونة للضعفا ولا مصلحة اعم من ان يظاهر القوي الضعيف بحسن المعونة على تسوية حاله وامر معاشه مع ما فيه من
شكر الله تعالى على ما اختصه به من السعة ورياضة النفس على ادا الامانات والنزوع عن الشح والتسمح لابواب المصالح اذ
النفس مجبولة على الضن بالمال فشرف الانسان مقرون باقامة الجود على وجوه الخيرات ثم العقل يقضي ان يعرف العبد
الخالقه بادا ما هو الطيب دون الخبيث وان يتسارع الى ادا ذلك بطيبة نفس منه دون الكراهية والكسل وان لا
يتوقع به الجزا الا من الله تعالى اذ هو يتقرب اليه ولا يمن على المعطى بما فعل وهو ما بلغه محمد عليه من الكتاب لكن كله
قال في الاول يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم الاية وقال في الثاني الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله
وتثبيتا من انفسهم وقال في ذم من يضاد هذه الحالة ولا ياتون الصلاة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون
وقال في الثالث لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقال تعالى يؤتي ماله يتزكى الاية ثم بين اصناف الاموال وما يجب في كل صنف
واصناف من يجب الصرف اليهم على وجه لو استغرق الحكيم عمره بالتامل ليقف على كنه ما في ذلك من الحكمة لما وقف عليه
والله الموفق واما الصيام فقد ورد به النبي محمد صلى الله عليه على ما تقتضيه الحكمة من هجران الملاذ التي يحلو بها نقا الابدان
وحصول النسل وهو اجل الملاذ واعلاها قدرا ومن لذة المنكح والماكل والمشرب فيوجب الحكمة الهجران عنها
في الاحايين ليعرف عند تجشم مرارة فقدانها عظيم نعم الله تعالى بها ثم عند الارتياض بهجرانها يقدر على ادا كل
امانة والتصون عن كل خيانة اذ لا داعي في النفس اكثر من الملاذ يوازي الداعي الى هذه فاذا انقادت له
للتحرز عن قضا شهوة بحليلته الحسنا الرايع جمالها الفاتن غنجها ودلالها المتابعة له على ما يراودها
المتابعة الى ما يطالبها به عند هيجان الطبيعة وتوقان الشهوة والامتناع عن الاطعمة الشهية مع دواعي النفس
عند غلبة الجوع والاتقا عن شرب الزلال البارد عند شدة الظما في حر الهواجر تنقاد له للتصون عن كل ما تدعوه
النفس اليه وتزينه الشيطان ويسول له من الخيانة وترك الامانة وركوب المعاصي ومقارفة الفواحش ثم شرعه
تزيينه بالتهجد بالليل مصليا والانفاق على من يتصدق عليه والاعتكاف في المساجد ثم قرن بها تتمة العبادة تلك هيئتها
على عز الدولة وتباهي الملة ومن الخروج الى المصلى ونشر الجود بما يقتنيه من المال واغنا المحتاجين من عباد الله
وذلك بصدقة الفطر وليس في دين من الاديان مثل هذا اليوم مع ما في تجشم مرارة الصوم معرفة ما يقاسيه الفقرا
من الشدة فيصير ذلك باعثا له على الاحسان اليهم والاعتنا بشانهم ومواساتهم بما خصه الله تعالى به من المال والله الموفق
واما الجهاد فهو صلى الله عليه وسلم مخصوص به ولم يكن في دين من الاديان ما اتى هو به وهو مما يقتضيه الحكمة البالغة اذ هو مشتمل
على حراسة الملة والنصرة والذب عن حريمها ولولا قيام اهل الدين بالمحاماة عن الدين والسعي بالسيف على اعدا مصلحة
الاعدا وظهر الفساد في البر والبحر ولهدمت المساجد ثم هو علمهم امر به على وجه عرف به والبصر به ان السيرة
ولا يدانيه سياسة من تراها ذكره محمد بن الحسين رحمه الله في كتاب السير الكبير يعرف ذلك ولا وجه لاطالة الكتاب بايراد ذلك
والله الموفق والمحمود

واما الخ تقدر درجه النبي صلى الله عليه وسلم وفهم من الحكمه ما يقصر عنه العقول وان وفرت والالباب وان كملت وجملة
ذلك ان العبد يسمع من مولاه تقدوا الخدمه له والتعظيم لامره والسعي لوازمه وجهة التعبد للمولى تنقسم الى ثلثه
اقسام احدها اظهار التقشف والتشعث ورفض اسباب التزين وهجران اسباب الاستمتاع لتصور بذلك على صورة
العبد المسخوط عليه المتعرض باستخطاه من حاله ليعطف سيده عليه واستجلاب مرحمته اياه وهذه المعاني كلها
في الاحرام والثاني اتعاب بدنه بالجولان في الطواف وملازمة الامكنة المنسوبه الى مولاه لتصور بصورة المقبل على
خدمته الطائف ببابه اللائذ بحبله وعصمته وهذا المعنى واقع في الطواف والثالث اعمال اللسان بالتعظيم له
والثنا عليه والتزام التحميد والاستغفار والدعاء المتضرع متنفلا لاعتزته مستوهبا مرحمته وهذا بحث الوقوف
بعرفات والمراد ان العبد اذا فعل تلك الثلثة وفاز بحسن موعوده بالرضا عنه والتجاوز عن خطاياه ان ينكل اليه
ويزيل عن نفسه التقشف وينتفي عن هيئة التشعث ويعود الى خدمته على صورة من نال العفو بمكله وسعد برضاه
فيعاود الزينه ويزاح الوصاه ويباسط مولاه بمسايله حوايجه ونظهار افتقاره اليه لكون بذلك قضى امر العبوديه ثم
حقوق نفسه في خدمه ربه وهذا واقع بعد الحلق وتوابعه ثم لما كان في الحج هاده لا يتوصل اليه الا اذا
من له فضل قوه في الجسم وسعه في المال وبسطه في الحال الجاه وهذه المعاني من دواعي الكبر والسطوه والجرأة
جعل الله تعالى هيئة ادا هذه المعاني العباده على صوره مضاده لاحوال الجبابره في الطرف الابعد من هيئات
المتكبرين وهو بحرام الزينه رايا والسعي في المواطن عدوا وتحريك الاطراف بالاصبع في رمي الاحجار الى الجهد
وتقبيل حجر لا يضر ولا ينفع وتعظيم مواضع لا تجري نفعا ولا تمنع ليعرف … الجبابره امر الخضوع ويذعن
الاشراف لخالص العبوديه وتصير الاقدام متواسية في ذات الله تعالى لمن نال في الدنيا ملكا عظيما اوجاها
وثروة وسعة في الاموال متى لا يبين عملا الا … صورة المتكبر بتة وينافي افعال الجبابرة رايا من الافعال
على محارمه بالتقبيل على مواضع بيته بالاجلال بصبرة لذلك … سببا لارتفاض الكبر واتم رياضه لتطويح
الانفة فان من اطاعته نفسه لوجه الله تعالى في تقرير شي لا يضر ولا يبدي ولا يعلم ولا … فهو الى …
من هو نظيره من العباد اسرع والى الهجران بما … من الجبرية اوحى والله الموفق واذا اتينا على ذكر
العبادات فنترك ذكرنا في المعاملات والمناكح والماكل والمشارب وما في تحريم ما حرم وتحليل ما احل
وذكر الكفارات وتقسيم الجرائم التي في بعضها كفاره وفي بعضها حد وبيان الحكمه في ذلك كله لئلا يطول
الكتاب وان كنا لو ذكرنا بعض ما اورده علما الامه وحكما اهل المله وفرسان الكلام وقادة اهل الاسلام
لكانت الفائده متضاعفة والجلالة متوفرة غير ان فتور رغبات الملتمسين وقصور هممهم حال الاتين
وسد الابانه عن كل ذلك والله المستعان وان دينا يبنى على الحكمه المحضه والمصلحه التامه على وجه يقصر دون
الاحاطة بعشر من اعشار ذلك عقول العقلاء من المرتاضين الراء اذا ابوا مطايا افكارهم سنين كثيرة في التأمل في ذلك
والبحث عنه

ليتمسك بالايمان على انه … حظه من الانصاف وجانب الالف او العصبية الجنسية او الانفة والفرار من لزوم ربقة
الطبيعيات اي الالف من ملابسة الدين والفوا عادة الاصنام
التكليف ان يتبعه من اضاع عمره لم … تعلم نوع من انواع العلوم والارتياض بشي من المعارف بل تيقن انه الوحي الالهي
والشرع الهادي والله الموفق وبالتوقف على ما تقدم عرف انه عليه السلام كان صادقا فيما ادعاه من رسالة ربه معرفة لا يشوبها
شك ولا يعترضها ما يزيلها ولم يعارضها ما مر ذكرها من المعاني الصادره عن ذلك اعني العناد والمكابره للعصبية الجنسية او
الانفة المانعة عن اتباع الغير او الالف والعادة او الكسل والفرار عن لوازم التكليف وبه بطل قول من يقول انه عليه السلام
اتى بما في العقول دفعه وانكاره وظهر انه زعم ما زعم عن الجهل بما يقبله العقل وما لا يقبله هذا هو الكلام من حيث المعجزات
والدلالات واما الكلام من حيث خواص النبوه فنقول هي في القسمة الاولى تنقسم قسمين قسم منها لتمهيد امرها وتوطيد
اسبابها وقسم منها لترتيب قواها فاما القسم الاول منها فيتضمن احدهما الاختيار الجنسي فان الحكمه تقتضي ان من اراد ان يبعث
رسولا الى قوم ان يختار من اصحابه من هو اصلح له فان الله تعالى اذا قدر ان يختار لتلك الرتبه السنية والدرجه
العلية واحدا من عباده فانه يختار من افضل الجنس الذي هو منه في عقله وفهمه وصلاحه ووجاهته واحواله ولا يختار
من الجهله الاشرار ليكون مفيدا لتوجيه وموضعا لاختلاف الملائكة اليه ولذلك قال تعالى جده الله اعلم حيث يجعل
رسالاته وهذه الخاصية كانت لنبينا محمد عليه السلام فوق ما كانت لغيره من الرسل عليهم السلام على ما مر ذكره
في بيان اخلاقه الكريمة وشيمه الشريفة والقسم الثاني من القسم الاول هو موهبة الزيادات واللطائف في
الرجحان في الاخلاق والمذاهب فانه ليس الكمال الا لله تعالى والحكمه تقتضي ان من اختار من اصحابه رسولا
ان يزيح علله فيما عرف حاجته ماسه اليه فان الله تعالى اذا بعث عبدا من عباده لسياسة البلاد والعباد فانه
لا يحرمه الفضائل التي بها يزاح علله في كفاية ما فوض اليه اعني به في توفيه القوى الفاضلة نفسا وجسما
ثم السلامة عن العاهات المشوهة للخلقة ثم البراءة عن الافات المخلة بالافعال ثم يتيح له عامة ما علم انه يحتاج
للقيام بما فوض اليه بحسب ما اتاح لموسى عليه السلام علته في حل عقدة لسانه والتأييد باخيه هارون عليهما السلام على ما قال
تداركه … لكنا موسى وهذه الخاصية ايضا كانت لنبينا محمد عليه السلام على ما مر ذكره في بيان الدلالة الراجعة
الى بدنه والله الموفق واما القسم الثاني من القسمين الاولين وهو الخاصية التي يحتاج اليها لترتيب قواها فيقسم
ايضا الى قسمين احدهما اتصال مواد الوحي فان كل من قلد عبده عملا من الاعمال فلا بد ان يؤيده فيه بالارشاد
ويتابع لديه بالهدايه وان كان يعرفه نفسه مستقلا كافيا ليكون معونة له على ما يتولاه من خدمته والرسل عليهم السلام
لن يستغنوا عن التبصير والارشاد ولا يتم ذلك الا باتصال الوحي وهذه الخاصية كانت لمحمد عليه السلام قال الله تعالى
ما ودعك ربك وما قلى والثاني تنبيهه على مواقع الزلل فان من قلد عبدا من عبيده فانه لا يخليه عن التوقيف
على زلة منه بل ينبهه عليه ليكون سببا لتثقيفه واما نادر الوقوع في مثله بكذا في حق من ارسله الله تعالى وهذه
الخاصية كانت لنبينا محمد عليه السلام على ما قال الله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقال تعالى وما كان لنبي ان يكون له
اسرى ثم نبوتها بين الخاصيتين وان كان

لم يقربها الجاحد لرسالته ولكن ذكرنا هما لسان تقيه حالة عند المسترشد فاما الخاصتان للاولياء فثابتتان بالتواتر
فتكون ثبوتها حجة على الجاحد واذا استحقه لا مثل النبوة وخواصها كانت نبوته ثابتة من وجوه والله الموفق
ثم جميع ما كانت من الاعلام والدلالات مثل ما غيره الامام يكان ملزما عليه الاعتقاد ايضا انه رسول اذ هو محتاج
ايضا الى العلم بنبوته ورسالته كما يحتاج غيره الى ذلك ثم كانت له دلالات خاصة على ذلك من نحو شق بطنه
في حال صغره ونزع قلبه وشقه وغسله ورده الى موضعه والمعتزلة لم تعرف جهة الحكمة في ذلك فانكرت جواز
ذلك مع ورود الاخبار المستفيضة فكان جحود هذا منهم فتحا على المنكرين للرسالة باب جحود جميع اياته
وكلهم محجوجون بالنقل المشهور ومعاينة الصحابة رضوان الله عليهم اثر ذلك الشق في بطنه ومن الدلائل الخاصة
له تراءي جبريل عليه السلام له على صورته وتدليه اليه ودنوه منه واراءة الله تعالى ملكوت السموات ليلة المعراج
كما فعل بابراهيم عليه السلام حين اراه ملكوت السموات والارض واحيا الميت ليكون من الموقنين وليطمئن قلبه ومن هذا
الجنس ما كان من تسليم الحجر والشجر على النبي عليه السلام بالنبوة فاذا ثبت بهذا النوع للرسول محل الرسالة
ذكر قلبه واطمأنت نفسه وانبسط جاشه وقويت منته فاظهر الدعوة على بصيرة ونفذ فيها بنشاط وقوة
وكان ما يويد بعد ذلك من المعجزات على سبيل اقامة البرهان على قومه لصحة دعوته لهم والله تعالى الموفق واذا
انتهينا الى هذا فلنختم الباب وقد خرجنا في هذا الباب عما شرطنا في اول الكتاب من الايجاز وطولناه
نوع تطويل وبالغنا نوع مبالغة وان كان الاستقصا في الباب يقتضي استغراق دفاتر فعلنا ذلك لظهور
الالحاد في زماننا وطعن كثير من الخلعا في امر النبوة فاردنا بذلك حسم مادة شرهم ودفع معرتهم عن ضعفة المسلمين
والله خير مويد ومعين
ومن هذا القبيل كرامات
الاولياء ان اظهارها عليهم من جنس الممكنات لم هو ممتنع فزعمت المعتزلة انه ممتنع لانه لو جاز لالتبست المعجزة
بالكرامة ولم يتوصل الوصول الى العلم بكون النبي نبيا طريق وهذا ممتنع ولان نقض العادة لفائدة الوصول الى
معرفة النبي عليه السلام والتمييز بينه وبين المتنبي وبالناس الى ذلك حاجة ماسة فاما الحاجة الى معرفة الولي من عدوه
فمنعدمة واهل الحق يقولون بثبوتها لورود اخبار كثيرة وحكايات مستفيضة منها استفاضة الخبر
عن صاحب سليمان عليه السلام اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف ومنها روية عمر رضي الله عنه على المنبر
بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسماع سارية ذلك الصوت على مسافة ذهاب شهر
من حينه فرجع حتى صعد الجبل واخرج منه الكمين على العدو وكان ذلك سبب الفتح وما روي ان خالدا
رضي الله عنه شرب السم فلم يضره وما روي من جريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه من امر نهر نيل وقد روي في التابعين والصالحين
من الكرامات ما لا يدخل تحت الاحصا بحيث يدخل منكرها في جملة منكري العيان وانكرت المعتزلة ذلك لانهم
حرموا ذلك بشوم بدعتهم ولو لم يكن على بطلان مذاهبهم وفساد عقائدهم دليل سوى حرمانهم الكرامات مع جدهم
واجتهادهم في العبادات وشدة توقيهم عن المعاصي

والانام خوفا

آيا ٥ م

المنة القوة

هذه كرامة مسلمة على كرامات

كمعا عمر رضي الله عنه في خطبته يا سارية الجبل الجبل يعني الزم الجبل

حركات في النحو للمصنف

162

لكان كافيا

والانام خوفا من خروجهم عن الايمان ثم لم يظهر على احد منهم كرامة ولم يحاب منهم احد لذلك فينبغي ليرجع عن انكاره
ويعود الى الاقرار به ولم يكن ذلك الا لبقائهم بسبب عقائدهم الفاسدة اعدا الله تعالى مستحقين للاهانة فنزي الاكثر
منهم وقد تطاوعهم صفرة يحجه تنبوا الابصار عن النظر الى طلعتهم وتثقل على القلوب معاشرتهم وصحبتهم وما زعموا
ان ظهورها على يدي الاولياء يوجب بطلان معجزات الانبيا عليهم السلام فكلام من يتفوه بما يخطر بباله من غير التامل
والفكر والغوص على العقل الذي هو القانون الذي بشهادته يمتاز الحق من الباطل والصحيح من الفاسد وذلك لانه
لو تامل لعرف ان كل كرامة لولي معجزة للرسول عليه السلام فان بظهورها نعلم انه ولي وكونه وليا لا يدل الا لكونه محقا
في عقيدته وكونه محقا في عقيدته ومعرفتها تابع لرسوله عليه السلام مقر برسالته دليل على صحة رسالته فكان ذلك
على هذا التدريج دليلا على صدق الرسول فيما ادعاه من الرسالة وبلغ من الدين والشريعة فمن جعل ما هو
معجزة الرسول ودليلا لصدقه مبطلا للمعجزة وسادا لطريق الوصول الى معرفتها فهو في غاية الجهل والعمى
ثم نقول وكيف يودي ذلك الى الالتباس الكرامة بالمعجزة والمعجزة تظهر على اثر دعوى الرسالة والولي لو ادعى الرسالة
لكفر بها عينه وصار عدوا لله تعالى لا يظهر على يده نقض العادة البتة ولو ادعى الولاية لسقط عن الولاية عند
دعواه اياها وكذا صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ولا يركن
اليها ويخاف انها من قبيل الاستدراج له دون الكرامة ولو اطلع الله تعالى احدا من صالحي عباده على كرامة
الولي لتشنع اليه الولي وطلب بعناية المتضرع ان يكتم ذلك عليه ولا يفشيه خوفا من الاعتزاز المؤدي الى الاشتهار وكذا صاحب
المعجزة مامون العاقبة معصوم عن التبدل والولي بخلافه وما ذكروا انه لا فائدة فيها قلنا واذا تدبر الكامل من الافاضل
اثباتها فقد ذكر جهلكم بجهة الحكمة لا يوجب بطلانها على ما مر بعقولهم وهذا من قبيل ثم نقول فايدة ظهور كرامته
على الله تعالى عبده وستر رسالة من آمن من الرسل شاهد من نقض العادة ما يبصر كل احد من كان في عصر الانبيا
ومن شاهد المعجزة ومعاينة نقض العادة من ذلك بصيرة معنته له على الاجتهاد في العبادات والاحتراس
ابقا لتلك المنزلة على نفسه وحفظا لتلك الرتبة الشريفة والمنزلة العلية عن التبدل والزوال ويحرص الله تعالى المطلع
عليها من الصالحين على الجد والاجتهاد ليبلغ تلك الدرجة وينال تلك المنزلة وقال اهل العلم بالحقائق ان ظهور الناقض
للعادة ربما يكون في الفرد الواحد من عوام المسلمين ويكون معونة له في التخلص عن محنة يوجهها الاثم ومكروه اشكل
عليه ويسمى ذلك معونة لا كرامة وقد يظهر ايضا على ابتلا الحال له وعلى يدي الساحر عند اعدام دعوى النبوة ولهذا
ذكر محمد بن الحسن رحمه الله رواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه ان الموحد بمنزلة الجنب وهو الذي اخذ بالسحر عن النساء ويكون
ذلك اهانة لمن ظهر على يده وجاء من هذا ان الناقض للعادة على انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة
والفرق بينها ما بينا والله الموفق للصواب

الاصل في هذه المسايل

مسئلة حلول الاحوال ومن تبنيه على ما مر مما يتعلق بصفات الله تعالى ويدخل تحتها على ما نبين واختلف الناس فيها
وزعم جهم بن صفوان ان لا فعل للعبد في الحقيقة

وعند ارجح عن اذا حكم القاضي عليه بذلك وامتنع عنها بالسحر والاسم منه النفقة من مختار الصحاح

النعدل هو النسبة الى العدل والتجوير هو النسبة الى الجور وقد اختلف اهل القبلة في هذه المسائل في جواز السفه والاضافة الى الله تعالى بنا على انه عدل او جور حكمة او سفه مع اتفاقهم ان الله تعالى موصوف بالعدل والحكمة منزه عن الجور والسفه ثم اختلفوا في حد الحكمة والسفه فقالت المعتزلة الحكمة ما فيه منفعة للفاعل او لغيره والسفه على ضده وقالت الاشعرية الحكمة ما يقع على قصد فاعله والسفه على ضده قال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى الحكمة اصابة الحق بالقول والفعل والسفه على ضده وستبين تفصيل هذه المسائل بعد هذا ان شاء الله تعالى كذا في البداية للشيخ الامام الزاهد احمد بن محمود الصابوني البخاري رحمه الله تعالى

وما يضاف اليهم يضاف في حين اضافة الاشيا اليها العباد وان اضافتها الى محصليها وساعده على هذه المقالة اصحابه وهم الجهمية
وقال من سواهم من فرق الامة ان العبد مكتسب على الحقيقة وله فعل الا الاشعري فانه زعم ان العبد يسمى مكتسبا
عاملا ولا يسمى فاعلا والفاعل في الحقيقة هو الله تعالى ثم القائلون ان العبد له فعل وكسب وعمل اختلفوا في
افعال العباد فزعمت القدرية ان موجدها على الحقيقة هو العبد ولا صنع لله تعالى ولا تصرف في فعل العبد
بوجه من الوجوه غير ان اوايلهم كانوا لا يتجاسرون في اطلاق اسم الخالق في العباد وكانوا يقولون انه موجد فعله
ولا يقولون هو خالقه وكانوا يساعدون اهل الحق في ان لا خالق الا الله تعالى الى ان نشأ فيهم الجبائي فراى ان
لا فرق بين اسم الخالق والموجد فزعم ان كل عاقل مبدع خالق لفعله الاختياري فلما استهتر فيه زبانيتهم الى عبد الله
الشقي كالملقب بجعل زعم ان الخالق في الحقيقة هو العبد والله تعالى يسمى خالقا على مجاز القول دون الحقيقة وقال اهل
الحق رحمهم الله ان موجدها وخالقها في الحقيقة هو الله تعالى والعبد مكتسب لها فاعل له وساعدهم على هذا متكلمو
اهل الحديث والنجارية والكرامية ثم لما كان العبد فاعلا ومكتسبا لا بد ان له قدرة واستطاعة اذ لا فعل بدون
وكذا الكسب عند المقربين به انما يمتاز عن الافعال الضرورية بالاستطاعة فنتكلم اولا في القدرة والاستطاعة ثم بعد
ذلك نتكلم في الكلام في خلق الافعال ان شا الله تعالى

اعلم ان الاستطاعة والقوة والقدرة
والطاقة متقاربة المعاني وفي مصطلح اهل الكلام انهم يريدون بها كلها شيئا واحدا اذا اضافوها الى العباد وجعلها
في عرفهم بمنزلة الاسما المترادفة كالاسد والليث وامثال ذلك ثم الاصل ان المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا
قسمان احدهما سلامة الاسباب وصحة الالات وهي قد تتقدم الافعال وحصتها ليست بمجعولة علة للافعال وان كانت
الافعال لا تقوم الا بها لكنها نعم من الله تعالى تكرم بها من يشا ثم يستاديهم شكرها عند احتمالهم الفعل بالنعم ويلزمهم عقوبة الكفر
الوقوف عليها وهذا النوع من الاستطاعة يحد بانها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار والقسم الثاني معنى
تتبين حده بعض شيوخ الصوفية السمرقندي انه ليس الا للفعل وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهو
علة للفعل عندنا وساعدنا عليه النجارية من المعتزلة واكثر البصرية ذكره وزعم انه ليس في الجملة يحصل الحدث فاعله
ثم الدليل على وجود الاستطاعة بمعنيين وانقسامها الى قسمين قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
والمراد منها استطاعة الاسباب والالات اذ لا يستحيل وجود قدرة اداء صوم شهرين قبل الشروع في ادائه ويستحيل
بقاء القدرة التي كانت موجودة عند الخصوم الى شهرين فدل انه اراد به استطاعة سلامة الاسباب وصحة الالات
والدليل عليه ما اخبر الله تعالى عمن قال من اهل النفاق لو استطعنا لخرجنا معكم وكذبهم في ذلك القول ولو كانوا
ارادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا بنفيها عن انفسهم كاذبين اذ لا شك ان
استطاعة فعل الجهاد لا تتقدم ومن كونهم بالمدينة الى ان يلقوا العدو ويباشروا القتال وكان الخروج مع تلك الدار
وحيث كذبهم دل انهم ارادوا بذلك المرض وفقد المال كما اشار الله تعالى بقوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى ان قال انما
السبيل على الذين يستأذنونك وهم اغنيا

حقيقة ان اهل النفاق كانوا عواما وقدرة الفعل التي توجب حصول الفعل ويتكلم فيها المتكلمون انها مع الفعل او قبله وتنفى
او لا تنفى مما لا يعرفه العوام ولا يتصورونها في الاوهام وكذا قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات والمراد بها
استطاعة الالات وكذا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والمراد بها الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل
هذه الايات دليل ثبوت استطاعة الاسباب والالات واما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقوله تعالى
ما كانوا يستطيعون السمع والمراد منه نفي حقيقة القدرة لا نفي الاسباب والالات لانها كانت ثابتة وانما المنفي عنهم كان
حقيقة القدرة التي بها يتعلق الفعل بحقيقته انه ذكر ذلك على جهة الذم لهم والذم انما يلحقهم بانعدام حقيقة
القدرة عند وجود الاسباب وصحة الالات لا بانعدام سلامة الاسباب وصحة الالات لان انتفاء تلك
الاستطاعة لم يكن بتضييعه بل هو في ذلك مجبور فاما انتفاء حقيقة القدرة فموجب ذمهم لان انعدامها مع سلامة
الاسباب وصحة الالات كان بتضييعه اياها لاشتغاله بضد ما امر به يحققه انه خص بنفي هذه الاستطاعة
الكافر وانتفاء تلك الاستطاعة يستوي فيه المسلم والكافر وانما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة والدليل
عليه قول صاحب موسى عليهما السلام انك لن تستطيع معي صبرا وقوله تعالى الم اقل لك انك لن تستطيع معي صبرا والمراد منه
حقيقة قدرة الصبر لا اسباب الصبر والالة فان تلك كانت ثابتة له الا ترى انه عاتبه على ذلك ولا يلام من عدم الالات
الفعل واسبابه انما يلام من امتنع منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما امر به او شغله اياها بضده
والله الموفق ويبطل بهذا قول من يقول لا استطاعة للانسان اذ ليست هي معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع
بنفسه لا باستطاعة كما ذهب اليه النظام وعلي الاسواري وابو بكر الاصم لانا ثبتنا بالدليل ثبوتها وهي عرض من
الاعراض ولا شك ان العرض معنى وراء الجسم والذي يدل على ثبوتها انا وجدنا الانسان سليم الجوارح لعين ذكرناه
وهو قادر على حمل خمسين رطلا ثم وجدناه في حالة اخرى قادرا على حمل خمسين رطلا من غير زيادة في اجزاء اعضائه
وبطشه خيطان منشوران لا يصعب قطعهما واذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة في اجزاء الخيط بل الجودة في الفتل
وهو عرض فيه بعينه وبهذا ايضا يبطل قول غيلان واتباعه وثمامة بن الاشرس وبشر بن المعتمر ان الاستطاعة ليست عن سلامة
الاسباب وصحة الجوارح وتخليتها عن الافات وبهذا يبطل ايضا قول ضرار وحفص الفرد انها بعض المستطيع لما
انها عرض والقول بكون العرض بعض الجسم محال والله الموفق ثم اجمع القائلون بان الاستطاعة المثبتون للعبد
ان الاستطاعة الاولى تتقدم الفعل فان اليد السليمة والرجل الصحيحة تتقدمان البطش والمشي والزاد والراحلة تتقدمان
وجود افعال الحج وكذلك تصلح للضدين فان اليد السليمة كما تصلح لجهاد الكفار تصلح لقتال اهل الاسلام وكذا الرجل السليمة
كما تصلح للمشي الى المساجد تصلح للمشي الى بيت الخمارين والزوار فاما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز
تقدمها على الفعل فزعمت المعتزلة والضرارية انها تكون سابقة على الفعل ويستحيل اقترانها به والى ذهب الكرامية
وقال اصحابنا وجميع متكلمي اهل الحديث والنجارية انها تكون مع الفعل ومحال تقدمها على الفعل واختلفوا في كونها
صالحة للضدين

فمن الناس من زعم ان الاستطاعة قبل الفعل انها تصلح للضدين كما تصلح لذلك الاسباب والالات واختلف القائلون بانها
مع الفعل في ذلك فقال ابو حنيفة رحمه الله عليه انها تصلح للضدين على البدل ومعنى ذلك ان الاستطاعة التي حصل بها
الايمان صلحت له ولا تصلح للكفر اذا قرنت بالايمان ولكنها لو كانت قرنت بالكفر بدلا من اقترانها بالايمان لصلحت له
بدلا من صلاحها للايمان وتابعه على هذا القول ابن الروندي وابو العباس القلانسي من متكلمي اهل الحديث وابو
العباس بن سريج من فقهاء اصحاب الحديث وقالت الاشعرية وجميع متكلمي اهل الحديث سوى القلانسي وابن
سريج ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وهي غير قدرة الكفر وكذا في الفعل وكذا هو
في قدرة الطاعة وقدرة المعصية وهو قول الحسين بن محمد النجار والشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمة الله عليه
ذكر الاختلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يشتغل بالجواب لحجج احد الفريقين ولم يظهر انه الى اي قول يميل ونتكلم
على المعتزلة على الطريقين جميعا واكثر كلامه يدل انه يميل الى انها لا تصلح للضدين فنتكلم في ان الاستطاعة متقدمة
على الفعل او مقارنة له وندخل الكلام في اكثر الفصول تحت الكلام في هذه المسألة فاحتجت المعتزلة بقول الله تعالى
فاتقوا الله ما استطعتم فينبغي ان يكون كل من لزمته التقوى كانت استطاعتها موجودة معه وفيه القول بوجود
استطاعة التقوى مع عدم التقوى اذ غير المتقي لزمته التقوى فينبغي ان يكون معه استطاعة التقوى ولا
وجود لاستطاعة التقوى ولا تقوى فوق تقدم استطاعة التقوى على التقوى واحتجوا ايضا بقوله تعالى
خذوا ما اتيناكم بقوة والاخذ بقوة لن يصح الا وان تكون القدرة سابقة على الاخذ كالاخذ باليد لن يصح الا
وان يكون اليد سابقة عليه والمعقول لهم ان القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل ولم يكن في الكافر قدرة الايمان
سابقة على الايمان لكان الامر له بالايمان محالا لما فيه من تكليف ما لا يطاق وهو قبيح في بديهة العقل فان من امر
عبده المقعد بالعدو وعبده الاعمى بالنظر نعته سفيها خارجا عن الحكمة ولان قدرة الايجاد يستحيل تعلقها
بالموجود لما في ايجاد الموجود من الاستحالة فاذا هي تتعلق بالمعدوم ليوجدها وانما تكون قدرة على المعدوم دون
الموجود ان لو كانت سابقة عليه فاما اذا كانت مقارنة للفعل فهي متعلقة بالموجود وهو محال ولان القدرة
لو كانت مع الفعل لم تكن القدرة بكونها علة لوجود الفعل اولى من الفعل اذ خروجهما من العدم الى الوجود معا
فلا يمكن اضافة وجود احدهما الى الاخر بل اضافة وجودهما جميعا الى غيرهما ولو اضيف وجود الفعل الى القدرة
مع استوائهما لجاز اضافة وجود القدرة الى الفعل ولانه لو كان لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن بقي ابدا
غير مؤمن كالواقع في البئر اذا كان لا يخرج حتى يأتيه بالحبل ولا يأتيه بالحبل حتى يخرج لم يخرج ابدا ولان الكافر
لو لم يكن معه قدرة الايمان لكان معذورا ولم يكن تعذيبه عدلا اذ لا عذر للعبد في الشاهد اعظم من ان يقول
له لم لم تفعل كذا فيقول لاني لم اقدر عليه فكذا في الغائب ويسألون ويقولون هل اتى احد معصية الله تعالى وهو قادر
عليها مراغمة لله تعالى فان قلتم لا فقد اعظمتم الفرية ووصفتم الانبياء عليهم السلام وسائر الائمة بالمعاصي
وان قلتم نعم فقد اقررتم بوجود الاستطاعة قبل الفعل

اي الصلاح وعدم الصلاح

وهذا على اصل المعتزلة فان عندهم العبد خالق لفعله فيكون القدرة متعلقة بالمعدوم اما على اصلنا فقدرة العبد تتعلق بالموجود وقدرة الله تتعلق بالمعدوم وهذا بناء على مسألة خلق الافعال

هي الشبه المعروفة

هذه هي الشبه المعروفة لهم ولهم سوى هذه شبه نذكر بعضها في اثناء كلامنا ان شاء الله تعالى وقبل ان نشتغل بايراد دلائلنا
في المسألة نقدم دلائل استحالة القول ببقاء الاعراض اذ الكلام في المسألة يدور عليه فنقول اختلف الناس في جواز بقاء الاعراض
واستحالته قال اصحابنا رحمهم الله ان بقاء الاعراض مستحيل لا يتصور بقاء شيء منها بل يوجد ثم ينعدم في الثاني من زمان وجوده
وساعدنا عليه من جملة القدرية ابو القاسم الكعبي واحمد بن علي الشطوي وابو حفص الصيمري وقال النظام ايضا
باستحالة بقاء الاعراض غير ان عنده لا عرض الا الحركة وبقاؤها مستحيل عنده فاما الالوان والطعوم والروائح
والاصوات والخواطر فهي عنده اجسام جائزة البقاء وزعمت الكرامية ان جميع الاعراض جائزة البقاء وقالوا
ان حدوث كل حادث في العالم بقول الله تعالى له كن وارادته لحدوثه وعدم كل شيء بقول الله تعالى افن وارادته عدمه
فاذا خلق جسما او عرضا بقي الى ان يريد عدمه ويقول له افن وقال ابو الهذيل من الاعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى
فالذي لا يبقى الحركة والارادة والذي يبقى الالوان والطعوم والروائح والتأليف والحياة والعلم والقدرة وحكى
الاسكافي عنه ان سكون الحي لا يبقى وسكون الميت باق والمشهور عنه ان سكون اهل الجنة وسكون اهل النار باق على
الدوام وكان يزعم ان ما يبقى من الاجسام والاعراض انما يبقى من اجل بقاء لا في محل وذلك البقاء هو قول الله تعالى
له ابق وقال بشر بن المعتمر ان السكون كله باق لا يفنى الا بخروج الجسم منه الى حركة وكذا كل لون باق لا يفنى الا بخروج
الجسم منه الى ضده واحال محمد بن شبيب بقاء الحركة والسكون وقال الخياط وابنه ان الصوت والالام والحركات
والفكر والارادات والكراهات والفناء اعراض غير باقية واجاز بقاء الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والتأليف والالوان والحياة والقدرة والعجز والعلوم والاعتقادات وقال الخياط السكون الذي يعقبه الحركة
في نفسه وكل ما يعقله في نفسه فباق غير باق وقال ضرار بن عمرو والنجار ان الاعراض التي هي ابعاض الجسم
عندهما باقية وما سواها من الاعراض يستحيل بقاؤها واجمع العقلاء ان العرض لا يجوز ان يبقى ببقاء هو معنى
زائد على ذات الباقي اذ قيام المعاني بالاعراض مستحيل لاستحالة قيامها بذواتها وافتقارها الى محل تحله
لكونها محال لاغيارها غير ان ابا الهذيل يقول انها تبقى من اجل بقاء لا في محل وفي نفس باستحالة وجود بقاء غير قائم
بمحل ما يبطل كلامه لان البقاء الحادث عرض والعرض لا يوجد بدون محل كما في سائر انواع الاعراض وقد
بين هذا ما يوجب بطلان ذلك ويقال له اذا كان البقاء موجودا لا في محل فما الذي جعل ذا ما اولى ان يكون
باقيا به من ذات اخرى سواه ولم كان هذا ابقاء له دون غيره ويقال له انك اطلقت القول باستحالة بقاء الحركات
والارادات فما الذي يمنع الله تعالى عن ان يقول لها ابقي ويبطل الفرق بين الحركات والارادات وبين غيرهما
من الاعراض ولن يجد سبيلا اليه ويقال للكرامية اذا قال الله تعالى لذات ابق فبقي ذلك الذات فقام بلا بقاء
فان قالوا بلا بقاء فقد احالوا وان قالوا ببقاء قلنا فالبقاء معنى زائد على الذات ام راجع الى الذات فان قالوا
زائد على الذات فقد انقادوا للحق وظهر بطلان مذهبهم في القول بجواز بقاء الاعراض لاستحالة قيام
الاعراض بالاعراض

الشطوي هو الذي نسبه الى جنس الثياب التي يقال لها الشطوية وبيعها صيمري نسبة الى صيمرة بلدة من بلاد الجبل وخوزستان

في آخر الامر

واجاز بقاء الكلام ومنع انه من بقاء الكلام

لانه حينئذ يكون باقيا بذاته ويستحيل عليه عدمه لوجود ذاته

وان قالوا البقا راجع الى الذات والباقي باق لذاته لا لمعنى وهو مذهبهم فيبطل عليهم هذا الكلام بعد هذا ان شا الله تعالى والكلام
مع النظام يقع في كون الالوان والطعوم والروايح والاصوات وغير ذلك اعراضا او اجساما وذلك خارج عن غرضنا
وقد ذكرنا مثل هذا وكذا الكلام مع الضرارية والنجارية يقع في ابطال قولهم ان الاعراض ابعاضا للاجسام والكلام
مع بقية المعتزلة يقع في ان البقا هل هو معنى زايد على ذات الباقي ام لا عندنا هو معنى زايد على ذات الباقي وعندهم هو
راجع الى ذاته هذا هو محل النزاع لتقدم الاجماع ان الاعراض يوصف بها كان راجعا الى الذات كالوجود والشيئية والذاتية
والعرضية ولا يوصف بما كان معنى زايدا على الذات فالدليل على ان البقا معنى زايد على ذات الباقي ان الجوهرية اول
احوال وجوده غير مستحق للوصف بالبقا انعقد عليه الاجماع منا ومن الجمهور من خصومهم حتى قال ابو علي الجبائي البقا
هو الوجود عن وجود وقال اصحاب ابي هاشم البقا هو الموجود الذي قد اتى عليه زمان وحكي مثل هذا القول عن
ابي الحسين الخياط رئيس البغدادية من المعتزلة وقال بعض اصحاب ابي هاشم الباقي هو الموجود الذي لم يحدث
في حال الاخبار عنه بالوجود ثم يوصف بعد ذلك بالبقا ولو لم يكن البقا معنى زايدا على الذات لما انفك الوصف بالبقا
عن وجود الذات كما في الوجود وكسبوا الحركة فان الجوهرية اول احوال وجوده لما كان غير موصوف بالحركة ثم اتصف
بعد ذلك بها علم انها معنى زايد على الذات فكذا البقا ولو بطل ان يكون البقا معنى زايدا على الذات مع وجود الذات
بان معبرا عن الوصف به بل يستحيل الوصف به لبطلت الدلالة على ثبوت الاعراض وصح مذهب نفاة الاعراض
وفي صحة القول بنفي الاعراض بطلان الدلالة على حدوث العالم اذ ثبوتها وتحقق حدوثها يستدل على حدث الجواهر
والذي يحقق هذا ان عبارة القدرية في اثبات المعرفة من صفة النفس ووصف المعنى ان صفة النفس ما لزمه
ووصف المعنى ما جاز خروجه عنه وعلى هذا بنوا قولهم بنفي الصفات عن القديم عز ذكره وقالوا لم يجز خروجه
عن الوصف بالعلم والقدرة ولزوم الوصف بها فكانا صفتي النفس دون المعنى وقدرنا ان الجوهر جاز خروجه عن
الوصف بالبقا في اول احوال وجوده بل وجب فيثبت انه صفة معنى على اصلهم ايضا وهذه مناقضة ظاهرة وسال بعضهم
ان تغير الجوهر عما كان عليه انما يوجب المعنى بوجود معنى زايد على الذات اذا جاز وجود الجوهر متغيرا عن ذلك
الوصف فانا فاما اذا لم يجز تغيره عنه الا وقتا واحدا وجب تغيره في الثاني من حال حدوثه لا محالة لم يجب حدوث
معنى فيه قلنا هذا كلام من لا يدري ما يقول وهذا لان الاتصاف اما ان يكون لاجل الذات واما ان يكون لمعنى واذا وجد
الذات واستحال الاتصاف علم ان الاتصاف ليس من موجبات الذات فعلم انه من موجبات المعنى لان الذات لو وجد
الاتصاف مع جواز الاتصاف كان الاتصاف من موجبات المعنى دون الذات فاذا كان الاتصاف مستحيلا مع وجود
الذات كان اولى ان يكون الاتصاف موجب معنى وراء الذات لا من موجب الذات يحققه ان لو كان الاتصاف من موجبات الذات
وقد وجد الذات واستحال الاتصاف لكان فيه القول باستحالة ثبوت الحكم وان تحققت العلة وهذا ظاهر البطلان
ولو جاز هذا لجاز ان يقوم السواد بذات ويستحيل اتصافه بانه اسود ثم في الثاني الحال يجب اتصافه وهذا محال لم يقل به
احد من العقلا

معنى قولهم العرض لا يحمل العرض
اذا كان عرضا وجودا زايدا
على الذات

الباقي

البقاء

ونحن نقول اذا لم يوجب وجود

يحققه ان الذات اذا لم يوجب وجود الاتصاف في الاول ثم في الثاني عين تلك الذات الذي لم يوجب الاتصاف واستحال
وجود الاتصاف معه اوجب الاتصاف من غير تغير ولا حدوث معنى فيه لوجب ان يقال ان العجز وان وجد في اول احوال وجوده
واستحال اتصاف الذات الذي قام به العجز بكونه قادرا يوجب في الثاني كونه قادرا وكذا الذات الذي قام به الجهل يوجب كون
الذات في الثاني عالما وان استحال اتصافه به في اول الاحوال وهذا محال ثم يقال لهم الوصف الذي كان يجوز كون الجوهر
معبرا عنه او فانا لم كان وصف المعنى لاجل انه اذا انعدم وجود الذات علم انه ليس من موجبات الذات فان قال
الثاني كلف ابرازه ولا قدرة له عليه وان قال بالاول فقد اقر بما يوجب بطلان سؤاله هذا وظهر ان لا فرق بين جواز التغير
وقتا واحدا وبين جوازه او قاتا كثيرة ثم يقال لو كان يعتبر الوصف مع جواز بقائه معبرا عنه يوجب حدوث معنى كان
تغيره مع استحالة بقائه معبرا عنه اولى ولولا حدوث المعنى الذي اضطر الى تغير وصفه لجاز وجوده على ما كان عليه
قبله ثم يقال لهم اذا استحال كون الجوهر متحركا او ساكنا في حال الحدوث واستحال بقاوه عليه معبرا عنها بعده
لم يحتج الى حدوث معنى من اجله صار متحركا او ساكنا فاذا كان هذا مستحيلا ولم يكن جائزا عند اهل الحق
ولم يكن بد من القول بوجود الحركة او السكون دل ذلك على نقض ما قلتموه فان قيل هذا الاستدلال مبني
على مقدمة مجحودة وهي انكم ادعيتم استحالة الوصف بالبقا في حالة الوجود وهذا غير مسلم عند الكرامية فانهم يزعمون
ان الجواهر في اول احوال وجوده موصوف بالبقا كما هو موصوف بالوجود والى هذا القول ذهب عباد الصيمري صاحب
هشام بن عمرو من جملة المعتزلة كذا حكى عنه الكعبي في المقالات وليسا ان المخالفين لنا في المسئلة من روسا المعتزلة سلموا
لنا هذا الذي بنينا عليه على ان متكلمينا معهم بنا على تسليمهم فاما الكرامية والصيمري فانا نقول لهم هذا
منكم جحد الضروريات وانكار البداية وخرق اجماع اهل اللسان قاطبة فانهم يستحيون ان يقولوا وجد كذا ولم
يبق بعد ولو كان البقا راجعا الى الذات كالوجود لكان قول القايل وجد ولم يبق كقول القايل وجد ولم يوجد حيث
عد هذا تناقضا دون الاول دل على بطلان هذا الراي المستبدل المحدث وكذا الناس يقولون في الدعا بقاك الله
ولا يستحسن احد ان يقول لاخر اوجدك الله تعالى ولو كان اللفظان في الحقيقة راجعين الى شي واحد لما استعمل
عن اطلاق احدهما مع الاطلاق على اجازة اطلاق الاخر وكذا الباقي والدايم من جملة الالفاظ المترادفة ثم انعقد الاجماع
على استحالة اطلاق لفظ الدايم فكذا الباقي لو كان باقيا لنفسه او لا لمعنى اكثر من ذاته لكان وجوده واجبا
لنفسه لان كونه باقيا من مقتضيات ذاته وما وجب وجوده لم يمتنع حدوث ضده كالقديم سبحانه وتعالى لما
وجب وجوده في كل حال لا يحدث فيه ضده لم يصح ان يكون له ضد يوجب عدمه فان قيل انما استحال عدم القديم
لوجود ضده لاستحالة كون الضد مقدورا عليه لان ما لم يكن مقدورا في نفسه لم يكن له ضد يوصف به قلنا
لهم انما استحال ان يكون له ضد مقدور عليه لقادر لوجوب بقائه به لولا ذلك لصح وجود ضده وهذا منا الزام
على الجبائي وابنه اذ من مذهبهما ان عدم الاعراض بطريان اضدادها عليها وعدم الجواهر بايجاد الله تعالى الفنا
لا في محل وهو عرض مناف

اي حدوث المعنى بانه لو لم يكن حدوث
المعنى الذي اضطر الجوهر الى تغير
وصفه لجاز وجود الجوهر على ما كان عليه

ام الاجل بمعنى اخر

الباقي بنفسه
والله الموفق
وبطلان مذهب الخصوم ان الباقي

لجمع الجواهر فيفني الجواهر لوجود ضده هاد لا سنى الجواهر مالم توجد الفنا المضاد لها ولهذا انكرا قدره الله تعالى
عما تقول الظالمون المبطلون علوا كبيرا على افنا بعض الاجسام والجواهر مع بقا بعضها لان الفنا لو لم توجد لما تصور عدمه
جوهر ما ولو وجد لكان ضدا لجميعها فيفني الجميع والله الموفق والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان البقا لو لم يكن معنى زائدا
على الذات وكان الباقي باقيا لذاته وكان العرض باقيا لذاته لما تصور عدمه لان عدمه لا يخلو اما ان يكون بخلق فنا
فيه فيعدم والثاني من خلو الفنا فيه كما ذهب اليه محمد بن شبيب وابو العباس القلانسي وكثير من المتكلمين وهو اختيار الشيخ
الامام ابي منصور الماتريدي رحمه الله في عدم الاجسام وهذا محال في الاعراض لانها لا تسع عرضا اخر لو وجد فيها الفنا
واما ان يكون بقطع البقا عنه فيعدم في الباقي كما هو مذهب ضرار بن عمرو وهو اختيار ابي الحسن الاشعري وابي القاسم
الكعبي فان من مذهب هولا ان البقا عرض حادث في الاجسام لا يبقى بنفسه بل يجدد ساعة فساعة فاذا اراد الله تعالى
افنا الجسم قطع عنه البقا فلم يخلقه فيه فيعدم والعرض ليس بمحل لخلق البقا فيه ليقال انه اذا لم يخلق فيه البقا انه
انعدم فلم يصح الفنا بهذا الطريق على مذهب هولا واما ان يكون بقطع الاكوان والالوان كما ذهب اليه ابو بكر الباقلاني
من متاخري متكلمي اهل الحديث لان هذا انما يصح في الاجسام التي تحلها الالوان والاكوان واما ان يكون بطريان
ضده عليه بان يطرى عليه ضده فيعدم وهذا هو مذهب هولا المخالفين لسائر المعتزلة في المسالة وهذا محال لان هذا
الضد القائم الباقي المستقر في المحل ليس باولى بالعدم من الضد الطاري الحادث انفا ولا معنى لقول بعض اغبيائهم ان
الحدوث اقوى من البقا لان هذا ليس باولى بمن ادعى ان البقا اقوى من الحدوث ثم الدليل على ان الباقي اقوى من الحادث
في الوجود ان الباقي لم يتعلق وجوده بقدره يصح منع القادر منه ويتوهم ذلك فيه والمحدث يتعلق وجوده بقدره
يصح منع القادر منه ويتوهم ذلك في الجملة والدليل عليه ان الباقي واجب الوجود في حال طريان ضده عليه والحادث
جائز الوجود في حال حدوثه ولا شك ان واجب الوجود اقوى في الوجود من جائز الوجود على ان قوته ليس باكثر
من وجوده ولا وجود للحادث قبل حالة الحدوث وعدمه قبل حدوثه لا يكون موجبا قوته في وجوده والباقي له وجود
قبل وجوده في هذه الحالة التي حدث فيها الضد فوجوده قبل وجوده يوجب قوته في وجوده والذي يقرر هذا ان
العرض الحادث يدفع الباقي المستقر والباقي يدفع ما لم يستقر بعد ولم يثبت ولا شك ان دفع ما لم يثبت اسهل من دفع
ما استقر وكان دفع الثابت المستقر لما لم يثبت بعد اولى في عقل من له عقل من دفع ما ليس بثابت في نفسه لما هو
ثابت مستقر والله الموفق والذي يقطع شغب هولا الجهلة ان يقال لهم ان الطاري متى يوجب عدم الباقي
قبل وجوده لانه قبل وجوده معدوم والمعدوم لا يوجب عدم الموجود فكان انعدام الباقي قبل وجود الطاري لعلة
سوى وجود الطاري ولا جائز ان يوجب عدمه في حال وجوده لانا نقول يوجد في هذا المحل ام لا في محل او في محل اخر
فان قال يوجد في هذا المحل فهذا محال لان وجوده في هذا المحل قبل ارتفاع الاول عن المحل محال لانه يوجب التقاء
الضدين في الوجود واذا التقيا في الوجود لم يكونا ضدين وان وجد لا في محل فوجود العرض لا في محل محال فاذا وجوده
لا في محل هذا الضد لا يوجب عدمه لان وجود ضده

لاني محل ضده

166

لان محل ضده لا يوجب عدم ضده وان وجد في محل اخر فهذا لا يوجب عدم العرض الباقي لان السواد الموجود في محل لا يوجب
عدم السواد القائم الثابت في محل اخر الا ان ينتقل الى هذا المحل ولا يتصور انتقاله الى هذا المحل لاستحالة الانتقال من محل
الى محل على الاعراض ولان هذا العرض الطاري عندهم علة لانعدام الباقي ومن اصلهم ان العلة تكون سابقة على المعلول
فيكون وجود الطاري سابقا على انعدام الموجود ثم لا يوجب عدمه ما لم ينتقل اليه لما مر فيستقل اليه ثم بعدمه في الباقي فيؤدي
الى اجتماع الضدين في محل الضد الاول ولا جائز ان يوجب عدمه في الباقي لانا نقول وجد في اي محل حتى يوجب عدم العرض
الباقي عن المحل في الثاني ونتمم الكلام ونبطل كل قسم على ما ذكرنا في الفصل المتقدم ولانه لو جاز وجوده جميعا في الباقي وجد
جاز ايضا في الباقي والثالث اذ ليس بافنيه في الباقي اولى من بقائه في الاول ولان عدم الباقي في الثاني لوجود ضده
ليس باولى من عدم ضده في الباقي لوجوده والحالة الباقية لكل واحد منهما حالة البقا فيثبت ما قررنا ان العرض لو كان باقيا
لذاته لما تصور عدمه وحيث رأينا تعاقب الاعراض المتضادة على المحال شاهدة علمنا بطلان قولهم ضرورة الا ان بعض
عدم الاعراض وادعوا فيها الظهور والكمون فالتحقوا حينئذ باخوانهم الدهرية ونطلان ذلك قد مر ثم انهم ابكاروا
على اظهار ذلك خوفا من معرة السيف وكذا على مذهبهم لا يمكن القول بانعدام الاجسام اذ من مذهب من ساظرهم من
والبهشمية ان انعدام الاجسام لا يكون الا بحدوث الفنا وهو عرض حادث لا في محل مضاد للاجسام
والجواهر فيوجب عدمها في الباقي وحدوث العرض لا في محل مستحيل ولا طريق للاعدام عندهم الا هذا فاذا العدم القول
بجواز انعدام الاجسام والجواهر والاعراض جميعا ولهذا احال الجاحظ منهم عدم الاجسام واجمع العلماء على
ان كل موجود يمتنع عليه العدم فهو قديم فصار قولهم مؤديا الى القول بقدم العالم واعتراض الكرامية على هذا
الدليل ان العرض وان كان باقيا لذاته فعدمه بقول الله تعالى له افن باطل ايضا لان من مذهبهم ان الله تعالى متى قال
للباقي افن فعدمه في الباقي وهو فاسد لان وجود الباقي مع قول الله تعالى له افن لما جاز زمانا واحدا ولم يفن جاز
في ازمنة كثيرة وليس الباقي في الثاني والثالث باولى منه في الاول ويقال لمحاربهم انه اذا كان الباقي باقيا لذاته فالذي يمنع
من القول بجواز بقا الاصوات والالام والحركات والفكر والارادات والكراهات والفنا ولذا يقال لابي هاشم
ما الذي منع من القول بجواز بقا الكلام وتجرد هذا ويقولها لا يصح حدوث شي في اوله اوانه لم يصح تغير الوصف عليه بعد
الوجود كهذه الاعراض التي ادعيتموها على استحالة القول ببقائها ولو قلنا ببقا الاعراض لتغير الوصف عليها
لما بينا انها في حالة الحدوث ليست بموصوفة بالبقا ولا معنى لقول البهشمية ان الكلام انما لا يبقى للحاجة الى وضعه
وانما عنيتم على صورة النظم والتاليف لان سمعه اذا لم يكن ضده حاصلا في محله لا يوجب المنع من بقائه
ولان العلة المانعة عن بقائه لو كان هذا لكان يجوز بقا الجزء الواحد ومع ذلك لا يجوز ذلك لان المعنى المانع ما ذكرنا
من استحالة قيام البقا به فيشاركه جميع ما يستحيل ذلك عليه ولان الحكمات من التي يعبر بالحاجة وعدم الحاجة
لا الحقائق بل بعد النظر فيها الى حقيقة ما يوجب التغير او الوجود او العدم فاذا هذا التعليل منه جهل مفرط والله الموفق

ثم نذكر اسولتهم التي يعولون عليها في ابطال قولنا في ذلك قولهم ان الباقي لو كان باقيا ببقا لم يخل البقا من ان يكون حادثا
في حال حدوثه او في الثاني فان حدث في حال حدوث الجوهر وجب ان يكون باقيا لوجود البقا له وان كان حادثا في الثاني
لم يتبين من الاول اليه والجواب عنه ان هذا سوال ماخوذ من سوال الملحدين في الاعراض وهو قولهم لو كان الجسم
متحركا بحركة لم تخل حركته من ان تكون حادثة وهو في المكان الاول او تكون حادثة وهو في المكان الثاني فان حدثت الحركة
والجسم في المكان الاول ~~او تكون حادثة وهو في المكان الثاني~~ لكانت الحركة موجودة والجسم ليس بمتحرك لم
خروجه عن مكانه لوجودها وان حدثت وهو في المكان الثاني فيستغنى بكونه فيه عن حركة سهلها الله ثم من اصحابنا
من اجاب عن السوالين جميعا بجواب واحد وسوى بين الحركة والبقا وقال ان الحركة تحدث والجسم في المكان الثاني
والبقا يحدث في الوقت الثاني وانما كان كذلك لان المتحرك انما يكون متحركا بخروجه عن الاول وكونه في الثاني واحتاج
الى حدوث الكون فيه لان خروجه عن الاول في كونه فيه ولا يحتاج الى الكون في مكان ليس بكائن فيه وهذا المذهب
في الحركة مذهب ابي الهذيل وجماعة من المعتزلة واليه ذهب الاشعري والباقي يكون باقيا في الوقت الثاني واحتاج الى البقا
وليس [illegible] عن الاول الى الثاني به وانما يكون محدثا في الاول غير باق ثم يكون باقيا في الثاني بحدوث البقا فيه ومنهم من
من فرق بين الحركة والبقا واجاب عن سوال الحركة ان الحركة ليس باسم لعرض واحد بل هو اسم لعرضين وهما كونان
احدهما في المكان الاول والاخر في المكان الثاني فما لم يوجد الثاني لا يكون متحركا فلا تكون الحركة موجودة في المكان
الاول ولا في الثاني بل تتم في الثاني واليه ذهب ابن الراوندي في اخر عمره وهو مذهب ابي العباس القلانسي وجماعة
من المتكلمين سنذكر ذلك بعد هذا ان شا الله تعالى وكثيرا ما يذهب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله واكثر عباراته
في هذا ان الحركة زوال والسكون قرار وهو عند المحققين ميل الى المذهب الاول اذ الزوال كون واحد وهو الحاصل
في المكان الثاني اذ به زال عن الاول وكذا القرار كون واحد اذ به صار مستقرا ولو كان السكون كونين وكذا الحركة
لما تصور كون ذات ما متحركا ولا ساكنا لاستحالة وجود كونين في حالة واحدة فاذا لا يوجد في كل حال
الا كون واحد غير انه ان كان قبله كون اخر في مكان اخر كان الكون الثاني زوالا وان كان قبله كون اخر في هذا
المكان فهو قرار فاما البقا فهو اسم لعرض واحد وهو الدوام واستمرار الوجود ولن يوجد ذلك الا في الثاني
ولا يكون باقيا في الوقت الاول بل يكون باقيا في الثاني ومما قالوا قولهم ان الجسم لو كان باقيا ببقا لم يخل بقاوه من
ان يكون موجودا وفنى واكثر ولا يحل له البقا او يحل فيه من جنس العرض الذي كان موجودا في حال الحدوث [illegible]
او فانيا غير باق والجواب عنه ان يقال اذا استحال وجوده وفنى لا يوصف بالبقا استحال ان لا يحل فيه المعنى
الذي من اجله صح الوصف له به كالجسم لما استحال تعريه عن الاعراض استحال وجوده وفنيا ولا يحل فيه [illegible]
عليهم هذا السوال فيقال لو كان الجسم باقيا بنفسه او لنفسه ولا لمعنى لجاز ان يكون موجودا وفنى غير موصوف بهذا الوصف
ولما استحال ذلك عند من نفى البقا بطل ما اوردوه من السوال ومما قالوا عنه قولهم ان الجسم لو كان باقيا ببقا لقام
لم يكن بنفسه منفردا للقديم باقيا والجواب عنه ان [illegible]

من نفى البقا لم يجعل النفس مقدورا للقديم بوصف البقا ايضا ونزيد عليه ان نقول لا يكون مقدورا له في
حال الوجود لان القدرة عندهم لا تتعلق بالموجود ثم يقال لهذا السايل لو كان المتحرك متحركا لمعنى لم يكن
الجسم مقدورا للقديم متحركا فان قال القدرة على تحركه قدرة على حلول الحركة به فيقال له والقدرة على
ابقائه قدرة على حلول بقائه به والله الموفق فان قالوا انكم تقولون ان علم الله تعالى باق وكذا ساير
صفاته وقيام صفة البقا بها مستحيل والجواب انا نقول ان علم الله تعالى عند قدما اصحابنا غير
موصوف بالبقا فلم يتوجه عليهم الالزام وعند الاشعري كان الله تعالى باقيا بصفاته وكان بقاوه بقا
لصفاته والمحققون من اصحابنا يقولون ان علمه تعالى علم للذات نفى النفسية فلم يكن باقيا بدون
البقا وقد استقصينا الكلام فيه وتفصينا عن عهدة ما يتوجه علينا من الاشكال في مسالة الصفات
والله الموفق واذا ثبت ان الاستطاعة التي يتعلق بها وجود الفعل عرض وهو مستحيل البقا فنقول
وبالله التوفيق ان القدرة لما كانت غير قابلة للبقا وساعدنا عليه كثير من المعتزلة واثبتنا
ذلك بالدليل علم ان من ادعى القول به فلو كانت متقدمة على الفعل ولا بقا لها الى الثاني من الاوقات
كانت عدما وقت وجود الفعل فوجد الفعل ولا قدرة ومتى لا تنعدم عن محل ذات قيامها به الا بضدها
وهو العجز ومن انعدمت قدرته يستحيل اتصافه بكونه قادرا ومن قام به العجز يستحيل ان لا يكون
عاجزا فعلى هذا التقدير يكون الفعل مستحيل الوجود من القادر واجب الوجود من العاجز ومن هذا
قوله فهو قد اصيب بعقله ولم يشعر بحقيقته ان الفعل لو جاز وجوده مع انعدام القدرة بل وجب
ومتى لا ينعدم الا الى عجز واستحال وجوده مع وجودها فكانت القدرة هي العجز والعجز هو القدرة
فانا لا نعرف العجز الا بانه يستحيل معه الفعل والقدرة الا بانه يجب بها الفعل ويقال لهم لما
كان الفعل متصور الوجود مع انعدام القدرة بل هو واجب الوجود في هذه الحالة فاي فايدة في وجود
القدرة واي حاجة اليها واي اثر لوجودها سابقة على الفعل ولا تعلق له بها ويجب وجوده مع
عدمها فقولوا لا قدرة البتة اذ لا يقول بوجودها من يقول الا لضرورة حصول الفعل بها فاذا كان
يستحيل وجوده بها ويجب وجوده مع عدمها او مع ثبوت ضدها كان القول بنفيها اصلا احق واوجب
ثم نقول لما كانت القدرة المحدثة ناقصة ولم يكن بد من وجود الالات والاسباب لتكمل هي اذ الالة
اعدت لتكميل القدرة الناقصة ولهذا استحال ان يكون الله تعالى فاعلا بالالة لان قدرته كاملة
غير ناقصة فكانت مستغنية عما تكمل به ثم لما جاز وجود الفعل مع انعدام حقيقة القدرة جاز ايضا
مع انعدام ما اعد تتميما لها فيقبض الانسان حال عدم اليد ويمشي حال عدم الرجل ويقطع
حال عدم السكين وحيث استحال ذلك وان كانت هذه الالات موجودة قبل ذلك بلا فصل فكذا في حقيقة
القدرة وفيما ذكرنا [illegible]
والله الموفق

والذي يقرر ذلك ان القدرة لو لم يكن بها فعل وهي موجودة ويكون بها فعل وهي غير موجودة فيكون سبب وجود الفعل عدم
القدرة مكون الفعل دلالة على ان ليس الفاعل بقادر لا على انه قادر فالفعل يستدل لنا على ان الله تعالى قادر مطلقا وهو ضد المستدل
بالشاهد ووقع على العكس وكان يتعين ان يستدل بوجود الفعل ان الفاعل ليس بقادر وفيه بطلان القول بالتوحيد ولان
القدرة اذا كانت لا تنفع وهي موجودة موجودها وقت الوجود وعدمها بمنزلة وكانت اولى ان لا تنفع وهي معدومة وفي ذلك
لزوم القول بالفعل من غير القدرة واهدارها وهذا محال تحققه انها اذا لم تكن موجودة وقت الفعل فلا فرق بين
قدرة توجد قبل الفعل وبين قدرة توجد بعد الفعل لاستوائهما في العدم وقت الفعل والقول بكونها بعد الفعل محال
فكذا هذا ومما يبين سفه المعتزلة وجهلهم بالحقائق ان الفعل لو كان يقع ولا قدرة عليه للفاعل وقت وقوعه عن
اضطرار فكذلك هذا بل اجوز حصول الفعل بالقدرة دون صحة الاسباب ثم ان المعتزلة صيروا العبد بهذا الفعل
الواقع عن اضطرار وليا لله تعالى وعدوا له وهذا هو القول بالجبر ثم انهم ان لم يجعلوه وقت الفعل مامورا منهيا
بهذا الفعل فقد اخرجوه عن كونه طاعة ومعصية وفاعله عن كونه مطيعا وعاصيا وفيه ابطال الاوامر والنواهي
ورفع الشرائع وازالة الحل والحرمة وهذا خروج عن الملة ودخول في قول منكري الشرائع وابطال العداوة والولاية
وفيه وصف الله تعالى بكونه ظالما بعقابه على فعل من هذه الافعال وان جعلوه وقت الفعل مامورا منهيا فقد وصفوا
الله تعالى بالسفه حيث امر بما كان العبد مضطرا اليه امرا عنه او نهى عنه والله الموفق والذي يقرر هذا ان العبد
لو كان مامورا بالفعل او منهيا عنه وقت وجود القدرة والفعل عنه في تلك الحالة يستحيل لكان مامورا بما يستحيل
وجوده منهيا عما يمتنع ثبوته وهذا محال وان كان مامورا وقت القدرة ليفعل في الثاني لم يكن للحال مامورا
لان من امر ان يفعل غدا لم يكن للحال مامورا فلم يكن هو مامورا وقت وجود القدرة ولا وجه الى ان يكون
مامورا وقت وجود الفعل اذ لا قدرة له في تلك الحالة وتكليف من لا قدرة له محال وكذا النهي على هذا فبطل
على اصلهم الامر والنهي وارتفع الحل والحرمة وزالت الشريعة باسرها واستحال التكليف وحصل الوعد
والوعيد على العبث والثواب والعقاب على السفه ومن هذا قوله فهو واقع في اقبح كفر واشنع قول ونسال الله
العصمة عن كل قول هذا عقباه ثم العجب من وقاحة المعتزلة وقلة حياهم حيث ينسبون الى الجبر من يقول
ان المكلف يفعل عن قدرة له لا عن عجز ويسمون انفسهم القائلين بالاختيار مع زعمهم ان لا قدرة للفاعل على
فعله ويسمون انفسهم اهل العدل مع زعمهم ان الله تعالى يعذب العباد على افعال لا قدرة لهم عليها ويكلفهم بافعال
لا تعلق لها باستطاعة المكلف بوجه من الوجوه ويسمون القائلين ان الله تعالى لا يعذب احدا على فعل لا قدرة له عليه
ولا يامره بذلك ولا ينهاه اهل التجوير وهذا غاية الوقاحة او نهاية الجهل والعداوة ولهذا الحرف كان
بعض المحققين من اهل السنة يسمي المعتزلة مجبرة وكثيرا ما كان يقول قالت المعتزلة المجبرة كذا فان قالوا
ان هذا كله انما يستقيم ان لو كانت القدرة وقت الفعل معدومة ونحن لا نقول بذلك بل نقول انها موجودة
وقت الفعل ايضا قيل لهم

على صح

ثبت

لكان وهو غير اضطرار الامري انه لو وقع بعد ارتفاع صحة الالات لكان واقعا صح

قيل لهم انها اذا وجدت

١٦٧

168

قيل لهم انها اذا وجدت قبل الفعل تعدم في الثاني الذي هو وقت حصول الفعل ضرورة استحالة بقائها فان قالوا
لا نسلم ان بقاءها يستحيل بل هي باقية الى وقت وجود الفعل فالقدرة موجودة ويكون المكلف ثابتا والفاعل قادرا
قيل لهم قد اقمنا الدلالة على استحالة القول ببقاء الاعراض واذا استحال بقاؤها ولم تبق كانت معدومة في الثاني
من زمان وجودها وذلك هو زمان وجود الفعل فان قالوا ان انعدمت تلك القدرة الا ان قدرة اخرى تحدث عقيبها اذ
القدرة تحدث تباعا في الصحيح السليم قيل لهم تلك القدرة التي توجد في الثاني هي عندكم قدرة هذا الفعل ام قدرة فعل اخر
مخصها وهل يجوز وجود هذا الفعل في الثاني بهذه القدرة الموجودة في الثاني فان قالوا هي قدرة هذا الفعل ويجوز وجود
الفعل بهذه القدرة المقارنة له في الوجود فقد تركوا مذهبهم حيث جعلوا الفعل حاصلا بالقدرة المقارنة له في الوجود
ونفس القدرة السابقة على الفعل فضلا لا فائدة في وجودها ولا تعلق لها بمعلولها البتة وهذا محال فصاروا اهل
الحق في الحقيقة واثبتوا زيادة لا فائدة فيها فلم يحصلوا من المخالفة الا على سفه وان قالوا لا يجوز وجود الفعل في الثاني
بهذه القدرة المقارنة له بل وجوده بالقدرة المتعلقة وتلك القدرة الموجودة في الثاني لفعل يوجد في الثالث لا لفعل يوجد
مقارنا لها قيل اذا كانت هذه القدرة الثانية لفعل اخر لا لهذا الفعل ويستحيل تعلق الفعل المقارن لها بها بل تعلقه
بالقوة الاولى وحصوله بها لا بهذه كان وجود هذه القدرة في حق الفعل وعدمها بمنزلة اذ القدرة على فعل لا تنفي جبر زوال
العجز عن فعل اخر ولزمكم جميع ما الزمناكم ولا مخلص لكم عنه بوجه من الوجوه والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه
ان الخصوم ساعدونا على استحالة وجود الفعل بقدرة متقدمة عليه باوقات كثيرة فكذا يستحيل وجوده بقدرة
متقدمة عليه بوقت واحد لاستوائهما في العدم وقت الفعل الا ترى ان البطش بيد كانت ثم انعدمت محال وان اتصل
وجود الفعل بزمان وجود اليد اذا كانت معدومة وقت الفعل كما انه محال في زمان وجد بعد زمان العدم الذي
بمدة مديدة لاستوائهما في عدم اليد زمان البطش فكذا هذا ويخرج هذا الكلام على طريق السؤال من وجهين
احدهما من حيث القدرة وهو ان القدرة لما لم تكن الا للفعل وقد تخلو عنه وقتا لم لا يجوز ان تخلو عنه اوقاتا
وهذا السؤال يرد ايضا على من يقول ببقاء القدرة من البصريين والثاني من حيث الفعل وهو انه لما جاز الفعل بالقدرة
في الوقت الثاني وان كانت القدرة فيه معدومة لم لا يجوز الفعل بها في العاشر وان كانت معدومة ويتقرر السؤال
بالالة كاليد والسكين وغيرهما انه لما استحال حصول الفعل بها بعد العدم في الوقت العاشر من زمان العدم فكذا
استحال في الثاني منه لاستواء الوقتين في العدم فاعترضوا على هذا الكلام بفصلين في كل واحد منهما التفرقة
بين وقت واحد وبين اوقات كثيرة احدهما ان الجسم يجوز خلوه عن الحركة والسكون بل يحدث كذلك في اول احواله
ثم يستحيل في ذلك الوقت الثاني والثالث والاخر ان الصحيح السليم غير قادر على الفعل الاول كونه لم يجد ابدا
والجواب ان السؤال الاول يتوجه على بعض الخصوم دون البعض ومن يتوجه عليه من حيث الظاهر فهو اما مخالفة
منهم مع علمهم انه غير لازم واما جهل بالحقائق وبيان هذا ان من قال ان الحركة اسم للكون في المكان الثاني وهو الموجود
الثاني الا ان شرط استحقاقه هذا الاسم

فيكون وجود الفعل صح

المتعديه المتقدمه

الفعل صح

الكون صح

تقدم كونه في مكان اخر والجسم في اول احوال وجوده لا يخلو عن كون وهو من جنس ما يسمى حركه الا انه لا يسمى به
لفقد شرطه وهو تقدم كونه في مكان اخر واذا لم يخل الجسم في اول احوال الوجود عما هو من جنس الحركه
فلم يكن هذا الاعتراض متوجها عليهم وانما يتوجه من حيث الظاهر على من يقول ان الحركه اسم للكونين في مكانين
والسكون اسم للكونين في مكان واحد وشرط الكونين زمانان لانهما فعلان فلا يوجدان الا في زمانين اذ كل زمان
يوجد فيه فعل واحد والجسم في اول احوال وجوده لا يخلو عن كون وهو فعل واحد وهم الزموا خلو القدرة عن الفعل
في اول زمان واحد فعارضوا بخلو الجسم عن فعلين في زمان واحد وخلو الجسم عن كونين جائز في كل وقت اذ كان البقا
واجبا كما هو جائز في اول احوال وجوده فاذا فقط لا يوجد في زمان ما للجسم الا كون واحد ولا يخلو عنه في زمان
لا زمان وجوده ولا زمان بقائه فاما القدرة فانها خاليه عن الفعل حال وجودها وان يحصل دائما ويستحيل
بعد ذلك خلوها عن الفعل وان لم يعتبر ذاتها فالمعترض يحصل خلو الجسم عن الحركه والسكون واستحاله
خلو الجسم في اول اوقاته عن كون واستحاله وجود كونين في حاله وان كانت حالة البقا وثبوت المساواه
بين الاحوال كلها في وجوب وجود كون فيه واستحاله وجود كونين فيه ومع علمه بذلك اعترض بهذا الاعتراض
فهو مغالط وان لم يكن عالما بذلك كان السوال صادرا عن الجهل بالحقايق واجاب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله
وقال الاعلم يجوز ان يكون متحركا او ساكنا في اول احوال وجوده لما فيه من الاحاله فان كل واحد منهما اسم كونين وجودها
في اول احوال وجوده محال ولا احاله في حالة البقا فوقع الفرق فاما فيما نحن فيه فلا استحاله وقياس حصر
ما لا استحاله في ثبوته على ما ثبوته استحاله في المنع قياس من غير جامع وان قال نحن فيه استحاله فالرد
عليه بيان الاستحاله دون الاشتغال بما يراد النظير وبهذا يجابون عن قولهم ان الانسان حين يكون قادرا
على الحركه ايقدر عليها وهو في المكان الاول ام يقدر وهو في المكان الثاني فان قلتم انه يقدر وهو في المكان
الثاني فقد اثبتم الانتقال من المكان الاول الى المكان الثاني بلا قدره وهذا محال وان قلتم انه يقدر وهو في
المكان الاول فقد اثبتم الاستطاعه قبل الحركه فيقال لهم هذا السوال بنا على ان الحركه في اي مكان
توجد فمن قال توجد في المكان الثاني فالقدره عليها توجد في المكان الثاني ومن قال انها توجد فيهما فالقدره توجد
فيهما وكشفه ما بينا ان من زعم ان الحركه اسم للكون في المكان الثاني ولكن لا يسمى به الا بشرط تقدم كون له في مكان
اخر فله ان يقول توجد قدرة الحركه في المكان الثاني ومن قال الحركه اسم للكونين في مكانين يقول توجد قدره
الاول في المكان الاول وقدرة الكون الثاني في المكان الثاني اذ هما فعلان لا بد لكل فعل من قدرة تقارنه والله الموفق
وما زعم ان الصحه والسلامه تخلو عن القدره على الفعل في اول حالهم لا يجوز بعد ذلك فلنا من زعم من اصحابنا
ان الانسان لا يكون صحيح الجوارح سليمها الا كان قادرا كان هذا السوال على اصله محالا لانه كما وجدت
صحة الجوارح وجدت القدره ضروره في ايه حاله كانت فاندفع هذا السوال على اصله وعليه اعتمد الاشعري
في كتابه الذي رد فيه كتاب اوائل الادلة للكعبي

169

ومن قال منهم ان الصحه والسلامه غير القدره فانه يقول انه يخلو في اول الحال اما صحيحا سليما قادرا
على الفعل واما صحيحا سليما عاجزا عن الفعل ويجوز ان يكون في الحالة الثانيه وما بعدها هكذا فيستوي بين الاحوال
ولم يفرق بين الحاله الاولى وبين غيرها من الاحوال واليه ذهب الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله في كتاب التوحيد
وذكر في كتابه الذي رد فيه كتاب اوائل الادله على الكعبي الفرق بين الحاله الاولى وبين غيرها من الاحوال وقال
انما لم يجز ان يكون قادرا لان القدره تكون مع الفعل وفعل المحدث هو اما الحركه واما السكون ووجود كل
واحد منهما محال في تلك الحاله فيستحيل ثبوت القدره عليها ولا استحاله في ثبوت الحركه والسكون في غير تلك الحاله
فلم يستحيل ثبوت القدره عليهما في غير تلك الحاله ففرقنا بينهما لقيام دليل المفارقه وانتم فيما نحن فيه تفرقون عند
وجود دليل المساواه وانعدام دليل التفرقه ثم هذا الجواب من الشيخ رحمه الله على طريقه المساهله والمسامحه
على ما هو المتعارف من الفعل وهو الحركه والسكون فاما الكلام على الحقيقه على قول من يجعل الحركه والسكون
كل واحد منهما كونين ان كل حركه فعلان وكذا كل سكون وهو في ابتدا احوال وجوده يفعل كونا
ولهذا يخرج على احد الجوابين المتقدمين وهو التسويه بين الاحوال كلها اما جوازا واما منعا والله
على ان هذا الاعتراض لا يرد على طريقه النظر فانا سوينا بين حاله الوجود وبين غيرها من الاحوال في الجانبين
جميعا اعني جانب القدره وجانب الفعل فانا علمنا في جانب القدره انها لم تكن الا للفعل وقد تخلو عنه وقيام
ذاتها فلم لا تخلو عنه اوقاتا اذ خلوها عنه وقتا دليل ثبوت الفعل ليس من مقتضيات ذاتها اذ الذات لا تنفك
عما تقتضيه واذا لم يكن الفعل من مقتضيات ذاتها جاز خلوها عنه اوقاتا كثيره واذا لم يجز خلوها عنه
اوقاتا كثيره دل انه من مقتضيات ذاتها فلا يتصور خلوها عنه وقتا وبلسانه جانب الفعل ان حصوله
لما جاز مع عدم القدره في الوقت الثاني جاز في الوقت العاشر لاستوائهما في العدم فيكون الاعتراض الصحيح
بيان التفرقه وابطال التسويه بين الحاله الاولى وبين غيرها من الاحوال في حق اخر فانا نقول لما ثبت التسويه
بما بينا فيما نحن فيه ثبت التسويه في الحكم وفي غيره من الاشيا لما ظهر في التفرقه في الحكم دليل التفرقه
المعنى ولا حاجه بنا الى بيان المعنى الموجب للتفرقه وانما تبين ما اعترضوا به انا لو ادعينا التسويه بين
اول الاحوال وبين غيرها من الاحوال مطلقا في المواضع اجمع فاما اذا ادعينا ذلك في موضع مخصوص
والمنا دلالة التسويه فالاشتغال باثبات التفرقه في موضع اخر حيد عن سنن الصواب وعدول عن طريقه
النظر وبهذا تبين جهل المعتزله بالحقايق وما الامر على ظواهر لا دليل عليها ولا معنى تحتها والله الموفق
ثم ان الكلام في جانب الفعل وهو ان حصوله لما جاز مع عدم القدره في الثاني جاز مع عدمها في العاشر لاستوائهما
في العدم حمل بعض المعتزله على ان زعم ان القدره وان انعدمت في الثاني فالفاعل لم يصر في تلك الحال
موصوفا بالعجز ولم يبق موصوفا بالقدره فالفعل يحصل ممن ليس بقادر ولا عاجز ولم يتصور وجود الفعل
الا ممن هذا وصفه

وزعم ان العاجز على الفعل قادر على تركه وترك الموجود مستحيل فلا يدخل تحت القدره وزعم ان العاجز غير موجود عنه
ما هو عاجز عنه وهذا وجد منه الفعل فلم يكن قادرا ولا عاجزا ذكر هذا بعض من ينتسب الى الفلسفه ومن العلم بحقائق
الاشيا تقدير الامكان عندهم وعد هذا الكلام من العلم بحقائق الامور والوقوف على دقائق الحكم ونسج على منواله
في ذلك الى الحدود لحسن المعارف وطول به وهول وزعم ان الفعل له حالتان حالة عدم وحالة وجود
ولا واسطه بينهما والانسان له احوال ثلاثه وهي حاله وجود الفعل منه وحاله امكانه وحاله امتناعه والحد من حالتي
الفعل تستغرق حالتين من الاحوال الثلاثه الاخر وهي حال العدم الفعل فان حاله عدم الفعل تستغرق حال امتناع
الفعل من الانسان وحاله امكانه منه اذ الفعل ممتنع الفعل عنه ممتنع معدوم وكذا الفعل منه ممكن لان الممكن
ان يكون هو الممكن ان لا يكون والفعل الموجود غير ممكن ان لا يكون فالممكن اذا ما يكون معدوما
بعد فاذا كانت احدى حالتي الفعل وهي حاله العدم تستغرق حالتين اعني امكان الفعل منه وامتناعه
فقد تبين اذا ان الحالة الثالثه من الاحوال مقابله للحال الباقيه من الحالين اعني ان الوجود مقابل الوجود
ثم حاله الامتناع حاله العجز وحاله الامكان حاله القدره فتبين حاله وجود الفعل لا مقابله حال القدره
لفوت صفه الامكان عن الموجود وحالة القدره هي حاله الامكان لا حاله الوجود ولا مقابله حاله الامتناع
التي هي حاله العجز لان من يمتنع عنه الفعل يستحيل وجوده منه وقد وجد في هذه الحاله فلم يكن عاجزا
وحاصل هذا ان بين حاله القدره وحاله العجز حاله واسطه وهي حاله وجود الفعل فلم يكن منه الفعل
عاجزا ولا قادرا هذا هو كلامه حكيت اكثره بلفظه وما عبرت شيئا من معناه لتنا ملوه والعقل المتكلم
بصفتي التمييز والانصاف في هذا الكلام يعرف بذلك قدر حذاقتهم وتحقيقهم ونظرهم عند تتبعهم العلم
بحقائق الامور فانا قد فرغنا الكشف عن هذا التمويه وبالله المعونه والتوفيق ان هذا الكلام مع هذا التطويل
والتهويل صدر عن الجهل بمذاهب الخصوم وجعل ما هو عند خصمه اسما لشيئين متغايرين اسما لشي واحد
وعن الجهل بحقيقه الامكان وذلك لان عند خصومه القدره اسم لشيئين احدهما سلامه الاسباب وصحه
الالات وهي تسمى قدره لحدوث القدره فيها في المعتاد عند قصد الفعل وامتناع حدوثها عند فقدها
والثاني المعنى المجعول للفعل وهو حقيقه القدره وهو الذي به يتمكن ويفعل وللانسان احوال ثلاثه حاله
عدم الاسباب وفساد الالات او عدمها وكان الفعل فيها ممتنعا لا لفساد الالات بل لانعدام القدره
الا ان وجود القدره مع فسادها ممتنع فامتنع الفعل لامتناع وجود القدره وحاله وجود سلامه الاسباب
وصحه الالات وعدم حقيقه القدره وكان الفعل فيها ممكنا اذ لو قصد الفعل لحصلت له حقيقه القدره
وان لم يقصد لم يحصل وحاله وجود سلامه الاسباب وصحه الالات ووجود القدره التي حققنا ان وجودها
دون الفعل وعدمها وكان الفعل فيها موجودا فكانت حاله وجود الفعل حاله وجود القدره وحاله امكان
حال وجود احدى القدرتين وهي سلامه الاسباب

والالات لا غير وحاله امتناعه حال فوات القدرتين جميعا ثم العجز يقابل القدره ولن يعرف العقلا بينهما واسطه
حتى من يصح اتصافه بهما كالاجتماع والافتراق والحركه والسكون في حاله البقا ثم اذا فات سلامه الاسباب
والالات يثبت العجز واذا فاتت حقيقه القدره يثبت العجز ايضا على ما بينا ان الايثار بالالات يحمل ما به يبطل ثم
لا نقدر الا على حمل شيئين بطلانه بفقد سلامه الاسباب فهو اذا عاجز وان لم تفت القدره الاولى والفعل مع
العجز غير متحقق وحاصل هذا ان العجز على نوعين عجز لا يوجد بثبوت القدره عقيب قصد الفعل مقارنا للفعل
في غالب العاده وهو العجز الثابت عند فوت سلامه الاسباب وصحه الالات وعجز يرتفع بثبوت القدره بل يجعل مقارنا
القدره عقيب وجود القصد مقارنا للفعل كالموجود المتحقق لوجوده في غالب العاده عقيب قصد الفعل
للفعل بنا للامر على المعتاد كالموجود فالمعدوم عنه لثبوت العجز بفوت القدره الاولى التي لا يرجى ثبوت القدره الحقيقه مع
فوتها يسمى ممتنعا والعجز الحاصل ثابت والفعل معه ممتنع اعني بالامتناع ما لا يتاتى حصوله منه لفقد قدرته الممتنع
بذاته هذا هو حقيقه المذهب عند اكثر خصومه على ما بينا عند بيان تكليف ما لا يطاق واذا كان الامر كذلك
عرف جهله بمذاهب الخصوم ثم انه اثبت الواسطه بين امرين لا يعقل بينهما واسطه ساعلى ما يتحيله من المذاهب
من استحاله الفعل عند وجود القدره او العجز وكان وجوده بلا واحد منهما مستحيلا بوجوده عنده وهو القدره والعجز
جميعا والنزاع في هذا ان ثبوت الفعل مع القدره عليه هل هو محال ام لا وان وجود القدره حال وجود الفعل
هل هو واجب ام لا وان القدره والعجز هل بينهما واسطه ام لا ثم اراد ان يجعل الفعل الذي هو دليل على القدره
القدره اياه عند خصومه دليلا على عجزه قلب الدليل وجعل دليل الثبوت دليل العدم من غير دليل سوى ارادة
تصحيح مقالته وكذا اذا جعل ذلك دليل ثبوت الواسطه عند قلب الدليل اذ هو دليل ثبوت القدره لا دليل
زوالها ولهذا كان الفعل دليل قدره الفاعل لا دليل زوالها ثم نقول لهم ايستحيل ثبوت الفعل من العاجز
لوجود العجز ام لانعدام القدره فان قالوا لوجود العجز قيل لهم ينبغي ان لا يكون الفعل عن الجمادات والموات
مستحيلا لانعدام العجز فيها وينبغي ان لا يكون الفعل دليل كون الفاعل قادرا بل يكون دليلا انه ليس بعاجز حصرا
على قولكم اذ كانت بينهما عندكم واسطه وذلك كله فاسد وان قالوا انما يستحيل ثبوت الفعل من العاجز لانعدام
القدره اذ هي تضادها فتنعدم عند ثبوت ضدها قلنا والقدره عندكم عند الفعل منعدمه فيجب ان
يستحيل ثبوت الفعل منه لانعدام القدره فلم يصح قولكم ان العاجز هو الذي يستحيل منه الفعل لوجود العجز
منعدم واستحال ثبوت الفعل من العاجز لعدم القدره لا لثبوت العجز فينبغي ان لا يصح منه الفعل حال عدمها
واذا ثبت البطلان انه ثبت لثبوت القدره ومع لا يثبت وكانت موجوده وقت وجود الفعل ما سبقا عليه واذا
كان الامر على ما بينا لم يكن لكم نفي العجز عنه وقت وجود الفعل منعه لما مر ان استحاله ثبوته من العاجز
ليس لثبوت العجز بل لفقد القدره وقد تحقق الفقد والله الموفق على ان الامر لو كان على ما زعمتم لكان يجب ان
ثبوت الفعل في الحال من دون عدم القدره

هذه القدره يسمى ممكنا والمعجوز عنه لعوف ح

اسما القدره فقط ح

اذا اذا العجز تضاد القدره فيتعدم الفعل عند ثبوت ضد القدره وهو العجز لكنه لا بعدم القدره

ويكون في تلك الحالة غير عاجز وان كان عديم القدرة واستحالة ذلك تقرر ما قلنا والله الموفق وجملة
الكلام بعض المعتزلة على ان ركبوا المحال وجوزوا انتفاء القدرة وقالوا القدرة توجد قبل الفعل ثم تنتفي حال
وجود الفعل فلا يكون الفعل الا ممن ليس بقادر وقد بينا الدلالة على بطلان القول بنفي الاعراض
فلم يمكنهم التعلق بهذا المحال ثم نقول هب ان القدرة تنتفي في وقت وجود الفعل ولكن من هذا الاستبعاد
ذلك فانا نقول لكم اذا انتفت في وقت وجود الفعل ولكن من هذا الحكم ذلك اكانت حالة البقاء
قدرة على هذا الفعل الذي اقترن بها وقت الابتداء ام كانت قدرة لا على هذا الفعل بل الفعل غيره يفعل
في الثاني من وقت وجود هذا الفعل فان قالوا هي في حالة البقاء قدرة على فعل آخر غير هذا الذي وجد في حال
بقائها وقدرة هذا الفعل هي في اول احوال وجودها وتعقبها الفعل ثم هي في الثاني من حال وجودها قدرة
اخر توجد في الثالث من حال وجودها وهو قول بعضهم قلنا هذا مثل الاول فانها لما لم تكن في كل حال
لما يقارنها من الفعل بل هي قدرة على ما بعده من الفعل كان كل فعل انما سلم بما له من القدرة ووجود ما هو
على غيره لا يجدي نفعا ولا يدفع ما الزمنا وان قالوا هي في الثاني قدرة على ما سبقه من الفعل المقارن لها
قلنا اذا كانت هي في الثانية قدرة على ما سبقه من الفعل وكانت هي قدرة الفعل الذي اقترن بها وبطل
جميع شبههم واضمحل اكثر شبهاتهم ولم يحصل لهم من القول شيء يعتمدونه الا ان وجود الفعل مع
في الحالة المتقدمة على وجود الفعل ليست بقدرة لهذا الفعل الا القول بنفي الاعراض وهو باطل والقول
بوجود قدرة لا مقدور لها مقارنا لها ولا متاخرا عنها وهو محال ثم نقول لهم اذا كانت القدرة
في زمان وجودها موجودة ايستحيل وجود الفعل معها ام لا فان قالوا لا فقد اقروا بما ذهب اليه خصومهم
ويبطل جميع ما يعلقون به من الشبه وان قالوا نعم قيل لهم اليس انها في الثاني من زمان وجودها بعينها
في زمان وجودها فلا بد من ان يقبل وهل حدث فيها في الثاني معنى اوجب تغيرها عما كانت عليه
في الاول ام لا فان قالوا نعم فقد ارتكبوا محالا لانا نعلم انه لا سبيل الى معنى يغيره وقيل لهم وهل كانت
ثبوت الفعل بدون ذلك المعنى الذي اوجب تغيرها فان قالوا نعم فلم يكن لوجود المعنى المغير اثر وكان وجوده
كعدمه وان قالوا لا قيل فاذا كانت قبل ثبوت المعنى لم تكن قدرة بل كانت عجزا اذ ما يستحيل ثبوت الفعل
معه لا قدرة وانما صار قدرة عند حدوث المعنى في الثاني وقد قارنها الفعل فصح ما قلنا وبطل معتقدهم
معانيهم من استحالة ما هو في حكم العجز قدرة وان قالوا لم يحدث فيها في الثاني معنى اوجب تغيرها عما
كانت هي عليه في الاول قلنا اذا كانت هي في الاول موجودة ويستحيل تعلقها بالفعل معه بها يستحيل
ايضا في الثاني لانها عينها كان يستحيل تعلقها بالفعل في ثبوتها وهو القول بوجوب تعلق شيء بشيء وجواز
بالاولى ان ذلك كان لذاته ما يستحيل تعلقه بالثاني وثبت الثاني بالاول قول محال ولو جاز ذلك لجاز القول
بوجوب تعلق العجز بالفعل ووجوب ثبوت الفعل به

انقلاب

ويستحيل

وان استحال ذلك

مبني على فوله ... ان الدلائل ولا يعلم ... الامر ... اخرجه ... وجدت

١٧١

واستحال ذلك في حال من غير حدوث معنى مغير وهذا مبين المحال وقد اورد هذا الفصل على الاسفرايني
بشيراز فانقطع المخش انقطاع واوحشه وهو بحمد الله ظاهر ثم نقول من مذهبكم ان الفعل لا يصح من القادر
في الاول وفي الثاني لا يوصف هو بالقدرة على الفعل فكان مجموع الحالين انه لا يصح منه الفعل ولا بقدر
عليه فكيف تحققوا علما بل حالة لفعله وما لا يصح وجوده ولا قدرة عليه لا يتصور وجوده والله الموفق على انا بينا
من الكلام في جانب القدرة ان خلوها عن الفعل لو جاز وقاع وجودها لجاز ان نتوقف او نعرف بذلك
ان ثبوت الفعل ليس من مقتضيات ذاتها لازم على هذا ويبطل الاعتراض لهم عليه فمن راى ابو هاشم
توجه هذا الالزام عليهم سوى بين الامرين واجاز خلو القادر مع توفر الآلة وانعدام الموانع ابد الدهر
عن الفعل والترك لا يفعل فعلا ولا يباشر مأمورا ولا ضده الذي هو تركه ولا يرتكب منهيا ولا ضده
الذي هو تركه وهذا مما يعرفه كل عاقل ببديهة عقله ان خلو القادر عن الحركة والسكون الاختيار بين
محال ممتنع مع هذا هو قول باطل هادم لقواعد مذهبه وذلك لانه الاستطاعة تجري مع الفعل مجرى العلة
من المعلول وهو ابتداء دليل لنا في المسئلة وخلو العلة عن المعلول ممتنع وفيما قاله ابو هاشم خلوها عنه
ابد الدهر وفيما قاله غيره من اهل نحلته خلوها عنه زمانا واحدا وكل ذلك باطل ولهذا ابى المحققون من المتنا
في الفقه المتمسكين بمذهب السنة والجماعة القول بتخصيص العلل الشرعية وينسبونه الى المعتزلة لما فيه من القول
بخلو العلة من المعلول وكذا في لزوم اقتران المعلولات بعللها ولم يجوزوا تقدم العلل عليها ثم بالحقيقة استحالة
القول بجواز خلو العلة عن المعلول ازمنة كثيرة او زمانا واحدا ان قيام الحركة بالجسم علة لصيرورته متحركا وكذا
السواد مع الاسود وكذا كل صفة مع ما قامت به وكان في القول بما يقوله المعتزلة جواز خلو قيام الحركة بالجسم عن صيرورته
متحركا فحلول الحركة قائمة بما ليس بمتحرك والسواد قائما بما ليس باسود وهذا باجماع العقلاء باطل خارج عن المعقول
الظاهر ودليل ما ادعيناه جوابا ان القدرة مع الفعل تجري مجرى العلل مع المعلولات انه لا فعل لمن لا قدرة له ولا ثبوت له
الا بذاتها وما افترقت حركة المرتعش وحركة المختار في كون الثانية فعلا لمن قامت به دون الاولى الا لثبوت الثانية بقدرته
وخروج الاولى عن قدرة من قامت هي به اذ فيما وراء تعلق القدرة باحدهما دون الاخرى بينهما مساواة من جميع الوجوه
والهشيمية يأبون القول بان القدرة تجري مجرى العلل للافعال ويزعمون انها تجري مجرى الاسباب للمسببات
ويقولون في الفرق بين السبب والعلة ان العلة ما توجب حالا والسبب ما يوجب ذاتا كذا سمعت بعضهم ويعنون
بذلك ان الحركة علة لثبوت حال للجسم يفارق بها ذاتا ليست بمتحركة فكانت الحال مقتضاة للحركة ومقتضية
لكون الجسم متحركا على ما بينا هذا الهذيان في مسئلة الصفات وكشفنا عن وجوه بطلانه والقدرة توجب ذاتا
وهو الفعل والفعل في نفسه ليس بحال بل الحال من مقتضيات الفعل وهذا كله مع بطلانه لا ينفعهم لانهم
اقروا ان السبب يوجب المسبب وايجابه اياه باعتبار ذاته فلا يجوز خلو ذاته عن ذلك الايجاب وفيه ما
اوردنا على سلفه ثم ان ابا هاشم لما احدث هذا المذهب الفاسد قيل له ارأيت لو كان هذا القادر

معتبر

على انها بينا

... ويبطله ولا اعتراض

فاعل

مما يعرفه كل عاقل

ثم

الحسبانات

المخالي عن الفعل ايجاباً وتركاً مدة عمره لو كان مأموراً بفعل منهياً عن فعل فما ذا يكون حاله فقال يكون
عاصياً مستحقاً للذم والعقاب لا على فعل لانه لم يفعل ما امر به مع قدرته عليه وتوفر الالة وارتفاع الموانع عنه
فقيل له كيف صار مستحقاً للعقاب بانه لم يفعل ما امر به والمأمور بفعل اذا لم يفعله فقد تركه وترك المأمور به
حرام فاستحق العقاب على الفعل وهو ترك المأمور به اذ تركه فعل منهي قبيح قد ارتكبه الى ترك فهذا اذا
خلا عن الفعل المأمور به وعن تركه لم يصر مطيعاً بفعله ولا عاصياً بارتكاب تركه المنهي عنه فكيف صار
مستحقاً للعقاب بل للخلود لا على فعل والا صار مطيعاً مستحقاً للمدح والثواب بانه لم يفعل ما نهي عنه
وهو الترك وهل هذا منك الا القول بان الله تعالى يخلد احداً في النار لا على فعل حصل منه والامة اجمعت على ان
هذا ومسلكك يكفرون اهل السنة بقولهم باستحقاق العقاب على فعل خلقه الله تعالى وانهم كانوا يقولون ذلك فعل
العبد وكسبه وهو به عاص فكان اكفارهم لك اولى اذ زعمت ان الله تعالى يعذب العبد لا على فعل محدث
او مكتسب ثم قيل له ان المأمور لو لم يفعل المأمور به ونفيه بغير اقبح قال استحق قسطين من العذاب احدهما للقبيح
الذي فعله والاخر للحسن الذي لم يفعله وهذا كله خروج من اتفاق اهل الاسلام ثم قيل له ان المكلف لما نهي عن الزنى
فقد امر بتركه لا محالة فينبغي ان يقال انه لما زنى يجب عليه حدان احدهما للزنا الذي فعله والاخر للحسن الذي لم يفعله
وهو ترك الزنا وكذا جميع اسباب الحدود فزعم عند توجه هذا الالزام عليه انه نهي بهذه الافعال فما ترك هذه
الافعال فغير واجب عليه ويلزمه ان لا يكون ترك الزنا وشرب الخمر واللواطة طاعة ويرتكب ذلك وكذا زعم
ان ترك الصلوة اذا لم يكن منهياً عنه ليس بقبيح ثم عنده ما ليس بقبيح بل هو مباح فيكون حسناً اذ من مذهبه
ان كل مباح حسن وانما يجب بحسن زايد فيكون على هذا ترك الصلوة حسناً وهذا خروج عن الدين والانسلاخ منه
نعوذ بالله من قول هذا عقباه ولا شك ان الرجوع الى الحق وجعل القدرة مقارنة للفعل اولى من ارتكاب
هذه المناكير التي يصير قائلها عبرة للعالمين في الحماقة والسخافة ومستحقاً للخلود في النيران ثم انه لاجل هذه البدعة
زعم ان في الجنة ثواباً كثيراً ليس بجزاء وان في النار عقاباً كثيراً ليس بجزاء لانه ينال الثواب لا على فعل بل
لانه لم يفعل المنهي عنه ويستحق العقاب لا على فعل بل لانه لم يفعل المأمور به والجزاء ما يكون بمقابلة العمل على ما
قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وفي غيرها من الايات ثم ان هذا رجل يكفر اهل السنة والجماعة وينسبهم
الى الضلال والبدعة بقولهم ان الله تعالى ليس بمحجور عن الافضال الى عباده وهو اعطاء ما لم يستحقوا عليه باعمالهم
وبقولهم ان الله تعالى يولم الاطفال من غير استحقاق بفعل قبيح واشتراط عوض وان كان من الافضال بشيء قليل
لا دوام له ولا ثبات والايلام بالم يسير في مدة قصيرة ثم زعم ان الله تعالى يخلد الانسان في النيران لا على فعل
قبيح ارتكبه ولا جناية سبقت منه ويعطي الجنان لا على فعل اكتسبه ولا طاعة حصلت منه وهذا هو عين ما
اباه وكفر به غيره وهو غاية التناقض والعجب من ذلك انه يسمي ما اعطي لانعدام المعاصي منه ثواباً وان كان
الثواب جزاء ما يستحق من الفعل الحسن سمي به لعود منفعة عمله اليه ويسمي ما ولم به لانعدام المأمور به عقاباً وان كان

172

العقاب ما يتعقب الفعل القبيح من الجزاء المولم سمي عقاباً بالتعقيبه ذلك الفعل وهذا منه جهل بحقيقة الثواب
والعقاب والله الموفق ثم ان اصحابنا مع اصحابهم اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه وهو فعل لضده
منهياً عنه وكل منهي عنه تركه وهو فعل لضده مأمور به اذ كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد
معين وكذا عندنا في كل ما له اضداد من الجانبين وعندهم فيما له اضداد وتقسيم يطول ذكره يعرف ذلك
في اصول الفقه غير ان عندنا كان الامر بالشيء نهياً عن ضده والنهي عن الشيء امراً بضده اذ كلام الله تعالى
عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهي عما نهي فكان ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعند المعتزلة
كلام الله تعالى هذه العبارات المتركبة من الحروف على هذه الصيغات وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهي
صيغة مخصوصة لا يتصور كون النهي امراً ولا كون الامر نهياً ولا شك ان ضد المأمور منهي وضد المنهي
مأمور واختلفت عباراتهم في ذلك فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده والنهي عن الشيء
يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشيء يقتضي نهياً عن ضده وكذا على العكس ومنهم من يطلق بانه نفس
اللفظ ولا يفرق بين لفظة الدلالة ولفظة الاقتضاء على طريق التساهل فلما تحير هذا الرجل في هذه المسئلة
وتجاهل زعم ان ترك الزنا ليس بمأمور به وترك الصلوة ليس بمنهي عنه زعم ان الامر بالشيء ليس بنهي
عن ضده ولا يدل عليه ولا يقتضيه ولا حكم له في الضد ويبقى الضد على ما كان قبل ورود الامر وكذا في جانب
النهي وزعم ان ثواب من انعدم عنه الزنا لا بمقابلة فعل ضده وعقاب من انعدمت عنه الصلوة لا بمقابلة
فعل ضده ثم ان بعض المتاخرين ممن يتكلم في اصول الفقه من اهل ديارنا ذكر اني اقول ان الامر بالشيء
يقتضي كراهية ضده لا نهيه ولا اقول انه نهي عن ضده ولا اقول انه يدل على نهيه ولا انه يقتضي نهيا ولست
ادري ما كان رأيه في الكلام انه المعنى القائم بالذات المنافي للسكوت والافة وهو بعينه امر بما امر به نهي عما نهى عنه
كما هو مذهب اهل السنة والجماعة او هذه الحروف المنظومة والاصوات المتقطعة وما كان امرا لا يكون نهيا وما كان
نهيا لا يكون امرا كما هو مذهب المعتزلة وكذا ما كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك الصلوة لارتكابه ضدها المنهي عنه
وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابي هاشم
فان كان متمسكا بمذاهب اهل السنة والجماعة فقال ما قال لا رشيح له غير معروض على قوانين الاصول ولا مبني على قواعد
المذهب وان كان مائلا الى مذهب القوم في مسئلة الكلام والى مذهب ابي هاشم في هذه المسئلة فقال ما قال
بناء على رأيه غير انه مع هذا خالف ابا هاشم حيث جعل للامر حكما في ضد المأمور به وهو الكراهية وابو هاشم
ابى هذا وهذا من اعجب الرأي فانه كان الوعيد متوجها على من انعدم المأمور به من قبله وعوقب بذلك كما
هو مذهب ابي هاشم فلا حاجة له الى اثبات الكراهية في الضد والوعيد بدونه متوجه والعقاب متحقق
وان لم يكن بد من فعل محظور يرتكبه ووزر عظيم يحتقبه لتوجه الوعيد وتحقق العقوبة وذلك هو فعل الترك
فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد الوارد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة له لو لم يتغمده الله تعالى برحمته

بمباشرة فعل يكره وليس بمنهي عنه ولا محظور وهذا مما اجمع اهل القبلة والله الموفق ومن مشاهير الدلائل
في المسئلة ان القول بتقديم القدرة على الفعل يوجب استغناء العبد عن الله تعالى وقت الفعل والقول
بغنية العبد عن الله تعالى في لحظة من عمره كفر والله الموفق وكذا اجماع اهل القبلة على سؤال المعونة وطلب
التوفيق من الله تعالى في كل وقت ولو كان الله اعطى قدرة الطاعة قبل وجودها لم يكن للطلب معنى
ووراء ذلك طرق كثيرة اوردها ائمتنا رحمهم الله تعالى وتابعهم شيخنا الامام ابو منصور الماتريدي رضي الله تعالى عنه
في تقريرها ودفع الاسولة عنها واعتمد على ان اعطاء القدرة قبل الفعل خروج عن الحكمة ولا يليق ذلك
بحكمة الباري عز وجل وبالغ فيه مبالغة عظيمة واستقصى في تحقيقها ودفع الاسولة عنها اعرضنا عن ذكرها
مخافة التطويل وبالله التوفيق ونصرف العناية بعد هذا الى دفع شبهات الخصوم وحل اشكالاتهم
فنقول وبالله المعونة ما تعلق به المعتزلة من الآيات التي فيها اشارة الى تقدم الاستطاعة محمول
على الاستطاعة الاولى التي هي سلامة الاسباب وصحة الالات وقوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة
دليلنا لانه انما يصير اخذا بالقوة اذا كانت القوة وقت الاخذ موجودة فاما اذا كانت هي معدومة
وقت الاخذ فلا يكون اخذا بقوة كالاخذ باليد ثم ليس من ضرورة الاخذ بالقوة تقدمها على الاخذ بل وجودها
عند الاخذ ومن ضرورة وجودها عند الاخذ ان لا يكون موجودة قبله لاستحالة بقائها على ان هذا التاويل قالوا خذوا
ما آتيناكم بقوة اي بجد ومواظبة وبالله التوفيق فاما قولهم ان الاستطاعة لو لم تكن سابقة على الفعل لكان فيه تكليف
ما لا يطاق وهو قبيح وهذا لان قدرة الايمان لو كانت مع الايمان ولا ايمان مع الكافر فلا يكون له قدرة الايمان
فكان تكليفه الايمان تكليف ما لا يطاق فنقول لهم ان من قال من اصحابنا ان القدرة تصلح للضدين فهو
يقول ان قدرة الكفر صالحة للايمان فمعه القدرة الصالحة للايمان فيجب عليه ان يكتسب الايمان بدل الكفر
والمعتزلة لا يمكنهم الا ان الواجب عليهم ايجاد الايمان بدلا عن ايجاد الكفر فاما ايجاده مع قيام الكفر فمحال فكان
هذا مكلفا بان يفعل بالقدرة الصالحة للضدين الايمان لا الكفر فكذا هو لا فكان الالزام على هذا فاسدا

فصل ثم انا لما سبق منا القول في كيفية الخلاف بين القائلين ان الاستطاعة مع الفعل في كون القدرة
صالحة للضدين فلا بد من ان نبين هاهنا بعض ما يتعلق به كل فريق على طريقة الاختصار ليقف عليه قارئ
كتابنا هذا فنقول ان القائلين بانها تصلح للضدين يتعلقون باشياء منها ان كل سبب من اسباب الفعل يصلح
للضدين فان الالات والادوات المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق
والكذب والاقرار والتكذيب وغير ذلك وكذا اليد تصلح لقتل الكفار وجهادهم ولسفك دماء المسلمين
والسعي في الارض بالفساد واثارة العبث والفتنة في العباد وكذا كل شئ ومنها ان القدرة لو كانت
لا تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق ومنها ان كل ما يحصل به شئ ولا يصلح لضده يكون الحاصل به مطبوعا
لا بالاختيار كالثلج الذي يحصل به التبريد دون التسخين والنار التي يحصل بها التسخين دون التبريد فيكون

على ما بينا ان الكافر مامور بالايمان ولو لم تكن معه القدرة الصالحة للايمان لكان فيه تكليف ما لا يطاق صح

القول بانها

القول بانها لا تصلح للضدين قولا بالاضطرار وتقريره هذا ان قدرة الكفر التي وجدت في الكافر لو كانت غير صالحة
للايمان ولا تصلح الا للكفر لا يتمكن الكافر المختص بقدرة الكفر ان ينفك عن قدرة الكفر وان يعدل عنه وان ياتي بالايمان
وكذا في الجالس مع القيام والمتحرك مع السكون وكل متضادين وفيه ابطال تكليف ما ليس في الوسع والاخراج برفع
الفرق بين المضطر والمقتدر والتمييز بين الافعال الاختيارية والاضطرارية والفرق بينهما معلوم بطريق الاضطرار
ثم تخبطت القدرية في كيفية وجوب كون القدرة صالحة للضدين فزعم ابو يعقوب الشحام ان القدرة على الشئ قدرة
على جميع جنسه وضده وان القديم جل وعلا قادر على افعال عبيده وان العبد اذا قدر على جنس من الفعل قدر
على ما يقدر عليه ربه من اضداده وزعم جمهورهم ان قدرة الانسان على شئ قدرة على اضداده لا تعم جنس الاضداد
وان الباري جل وعلا لا يقدر على ما يقدر عليه عبده ولا العبد يقدر على ما يقدر عليه ربه وان لكل مقدور
كل واحد منهما ضد مقدوره او جنسه وزعم بعض متأخريهم ان القدرة الواحدة قدرة على جميع ما يصح ان يكون
مقدورا له غير انه لا يصح ان يفعل بها الا واحدا من الجنس فاذا وجدت له قدرة قدر بها على الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق والعلم والجهل والارادة ثم يقول انها قدرة على ان يفعل بها من كل جنس ما لا يتناهى على التوالي
وليست هي قدرة على ان يفعل بها في الحال شيئين من جنس واحد في محل واحد ولهم وراء ذلك اقاويل
مستشنعة وقعتهم اليها اصولهم الفاسدة واما القائلون بانها لا تصلح للضدين وقوة الطاعة غير قوة المعصية
يقولون ان قوة الطاعة التوفيق وقوة المعصية الخذلان والترك على ما اختاره قالوا ودليل ذلك ان الناس يسألون
من الله العصمة والمعونة على علم منهم ان ليس معهما زيغ ويسألون التوفيق على الاحاطة انه معه الاصابة ويقولون
اللهم قوني على طاعتك واعني على اداء ما افترضت علي ويتعوذون بالله تعالى من الخذلان ولو كان بكل واحد
منهما ما يكون بالآخر لم يكن الذي يسأل بالسؤال اولى من الذي يتعوذ منه ولو كان يكون بالعصمة زيغ لم يطمئن
القلب عند الوجود فثبت ان قوة كل نوع غير قوة النوع الآخر ولان احدا لا يطلق القول بان الكافر معصوم وان
المؤمن مخذول ولو كان مع كل واحد منهما ما يصلح للامرين جميعا لم يكن احدهما بالتسمية له بالخذلان والآخر بالتسمية
له بالتوفيق والعصمة اولى من القلب او يوصف كل واحد منهما بانه موفق مخذول وذلك باطل ولان الجمع بين الضدين
حال وجود القدرة غير ممكن وهي لا تبقى ليفعل بها ضد في وقت والضد الآخر في وقت آخر فلا يتصور ان يكون قدرته
لهما بل كانت قدرته لما وقع بها وكذا الزمن والعليل والطفل يقدرون على الزحف من الجبل مع العجز عن الارتقاء
فيه وكذا العليل ينحدر من السلم على جهد واستمساك ولا يقدر على الارتقاء فيه وكذا الصحيح ينزل البئر بالحبل ولا يصح
منه الارتقاء عنه وكذا الحي يقدر على تفريق اجزاء نفسه ولا يقدر على جمعها ويقدر على السبب الذي يحدث عقيبه
الانكسار من الزجاج وغيره من الاجسام ولا يقدر على السبب الذي يحدث عقيبه الانجبار وسوى هذا لهم حجج
اعرضنا عن ذكرها ثم المذهب الاول يندفع عنه هذا التشنيع الذي تمسك به المعتزلة وهو نسبة قولنا ان الاستطاعة

الاضطرار الى الخلاف كان بطلانه معلوما بالعقل صح

مع الفعل الى القول بتكليف ما لا يطاق والله الموفق. واما على المذهب الثاني وهو مذهب من يقول
ان القدرة لا تصلح للضدين فقد اختلفت عباراتهم في دفع هذا السؤال فذكر الاشعري في كتابه المسمى
بالنوادر ان تكليف ما لا يطاق جائز وان الله تعالى لو امر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفهاً ولا مستحيلاً
وهذا على اصلهم مستقيم فان من اصلهم ان الله تعالى لو عذب الخلق في النيران خالداً مخلداً من غير جناية وجدت
منهم كان ذلك حكمة وصواباً ويوصف ذلك بالحسن ولو غفر للكفار وادخلهم الجنة كان ذلك ايضاً حكمة
وصواباً لانه يتصرف في ملكه وملكه وانما تكليف ما لا يطاق في الشاهد انما كان قبيحاً لان المكلف لا يتصرف
في ملك نفسه ولان المكلف في الشاهد يأمر ليجتلب نفعاً وينهى لدفع ضرر ولا يحصل ذلك بتكليف ما ليس في الوسع
بخلاف الصانع جل وعلا فانه يجل عن جلب نفع او دفع ضرر ولا استحقاق من العبد للجنة ولا للنار بفعله
وانما الطاعة والمعصية امارتان يستدل بهما ان الله تعالى يعذب هذا في النار ويدخل ذلك الجنة فعلى هذا
لو كلف العبد ما لا يطاق ويجعل ذلك امارة انه معاقب كان ذلك جائزاً واذا كان كذلك كان تكليف العبد
ما ليست له قدرة عليه لاشتغاله بضده جائزاً غير ان الشرع ورد بتكليف هذا النوع ولم يرد بتكليف
ذلك النوع مع استوائهما في الجواز وقال ابو اسحق الاسفرايني قال اهل الحق يستحيل تكليف ما لا يطاق
لاستحالة وجود المعنى الذي يقتضيه التكليف مع العجز لا للقبح والسفه وهذا لان الذي يقتضيه استحقاق نوع من العقوبة
على ضرب من المخالفة وهذا لان التكليف انما يتميز عما ليس بتكليف بهذا قال ولا يتوهم ذلك بغير استحقاق نوع
من العقوبة على ضرب من المخالفة فعلى هذا ظهر الفرق بين تكليف المعجوز عنه وتكليف ما ليس بمعجوز عنه الا انه عاجز عنه
لاشتغاله بضده فان استحقاق نوع من العقوبة عليه على ضرب من المخالفة موهوم قال ويجوز ورود ذلك
على التسخير والاعلام بالعجز واظهار القدرة فعلى هذا يدفعون هذا التشنيع عن انفسهم ثم انا نقول وبالله التوفيق
ان المعتزلة لو نظروا عن بصيرة ورفضوا التعصب جانباً واعرضوا عن تقليد اسلافهم لعرفوا انهم هم القائلون بتكليف
ما ليس في الوسع لا نحن لما بينا ان عندنا كان الفاعل وقت الفعل قادراً وكانت القدرة وقتئذ موجودة وفي زعمهم
ان لا قدرة للفاعل على الفعل البتة اذ هي منعدمة وقت الفعل ولا يتصور وجودها معه اما على قول من يقول باستحالة
بقاء الاعراض فظاهر وكذا على قول من يقول ببقائها لما بينا ان في زعمهم انها وان كانت موجودة لدى الفعل
الا انها قدرة لغيره من الافعال ولا يوصف هذا بتلك القدرة الثابتة للحال انه قادر على ذلك الفعل بل يوصف
بانه قادر بها على فعل آخر وانما يوصف بكونه قادراً على الفعل بهذه القدرة قبل وجود الفعل قادراً لا يتصور
على قولهم حصول فعل من قادر ولا قادر يتصور منه الفعل فكان كل مأمور بفعل مأموراً بما هو غير قادر عليه
ومن العجب الآتي في قول من ينسب القائل بانه كلف ما له عليه القدرة الى القول بتكليف ما لا يطاق وعلى قولهم
هذا وقاحة او حماقة فلا وجود لها اذا فظهر بهذا انهم هم القائلون بالجبر المعتقدون بتكليف ما لا يطاق فنسبتهم

التكليف صح

ذلك صح

وعنده كل مامور بفعل بما هو غير قادر عليه صح

[illegible] بانه كلف ما ليس هو في وسعه وعليه الى القول بتكليف ما لا يطاق صح

١٧٢

176 عن ذلك ونسبة خصومهم الى ذلك حلول تحت المثل السائر رمتني بدائها وانسلت بقي ان على قول من يقول ان
القدرة لا تصلح للضدين لم تكن مع الكافر في حالة كفره قدرة الايمان فنقول انعدام قدرة الايمان كان بتضييعه القدرة بلغ
لاشتغاله بضده لا لمنع القدرة عنه ومن منع عنه القدرة فهو معذور واما من ضيع القدرة فهو غير معذور بل معاقب فانه
من امر عبده بنحت خشب ثم غاب عن العبد ثم جاء والخشب غير منحوت فلامه على ترك النحت فقال العبد ان القدوم
كان في هذا البيت وبابه مقفل فلم اتمكن من استخراجه والنحت به عذر العبد ولو لم يعذره سيده نسب الى السفه
ومثله لو كان قال ان القدوم في البيت ومفتاحه في موضع كذا فاذهب وخذ المفتاح وافتح الباب واخرج
القدوم وانحت به ثم غاب السيد ثم حضر فوجد الخشب غير منحوت فلام العبد فاعتل بان القدوم في البيت
ولم استخرجه ولم اتمكن من نحته بلا قدوم وكان للمولى ان يعاقبه على ترك النحت وان كان لا قدرة له عليه بدون القدوم
الا انه تمكن من تحصيله وحيث لم يحصله وبقي على العجز كان ذلك بتضييعه القدرة مع تمكنه من تحصيلها فكذا فيما نحن فيه
اجرى الله تعالى العادة ان من كانت له اعضاء صحيحة واسباب سليمة لو قصد فعلاً اعطاه قدرة ذلك الفعل وان لم يعطه
قدرة فعل لاعراضه عنه فكان مضيعاً للقدرة وبهذا يجاب عن تمويه محققيهم ان القدرة لما لم تصلح للضدين وقدرة الكفر
لا يتصور حصول الايمان بها فكانت فيه قدرة قيام الكفر وقيام نفس الكفر ووجود ارادة الكفر من هذا الكافر مانعة من وجود
قدرة الايمان كوجود الزمانة والشلل في اليد يكون مانعاً من وجود قدرة البطش ثم التكليف مع الشلل تكليف ما
لا يطاق فكذا هنا بل اولى لان المانع هناك شيء واحد وهو الشلل وههنا المانع ثلاثة اشياء وهي قدرة الكفر
وارادته ونفسه فانا نقول بذلك المانع كان ممنوع القدرة وبهذه المعاني كان مضيعاً للقدرة فكان ذلك معذوراً
ولم يكلف وبقي هذا مكلفاً ولم يعذر على ما ذكرت من المثال وكما بينت ان في حال وجود الكفر يستحيل ثبت له
وجود الايمان وعندنا يؤاخذ بذلك الكفر لحصوله باختياره وفوات القدرة بتضييعه وتفويته ثم صار الحاصل
ان لاجل هذه العلة صار التكليف عندنا دائراً مع صحة الآلات والاسباب دون حقيقة القدرة والمعتزلة اشترطوا
لصحة التكليف حقيقة القدرة ويموهون ان التكليف بدونها تكليف ما ليس في الوسع ثم هم القائلون به في التحقيق
دون خصومهم والاشعرية والجبرية لا يشترطون لصحة التكليف لا استطاعة الاسباب والآلات ولا حقيقة
الاستطاعة فالحقت المعتزلة حقيقة القدرة بعدها بسلامة الاسباب لاشتراط التكليف والحقت الجبرية استطاعة
سلامة الاسباب بحقيقة الاستطاعة في ترك الاشتراط للتكليف واصحابنا رحمهم الله اشترطوا لذلك
سلامة الاسباب والآلات ولم يشترطوا حقيقة القدرة والصحيح ما ذهبنا اليه لما مر من الدلائل المعقولة
وقد ورد كتاب الله تعالى بتقرير ذلك فانه تعالى خاطب من يتجر عند وجود الزاد والراحلة وتوفر الاسباب
والآلات بالحج واوجب عليه ذلك وان كانت قدرة اداء افعال الحج منعدمة [illegible] واوجب عند عموم
النفير وقصور من بالثغور من اهل الاسلام عن مقاومة من بازائهم من الكفرة وعجزهم عن الذب عن البيضة وحماية
الحوزة على من باطراف دار الاسلام من المسلمين الذين لهم غناء وكفاية جهاد اولئك الاعداء وذبهم عن

دار الاسلام وان كانت قدرته مجاهدة العدو باقصى الروم او الهند متعذرة ولا نسك ان الحج والجهاد يجبان اولا ثم
لما لم يتمكن من ادائهما الا بقطع المسافة وجب عليه ذلك الخروج على ما هو الاصل ان الامر بالفعل امر به وبما لم يتوصل الى ادائه ذلك صح
الا به فلا وجه الى القول بانه يجب عليه الخروج وقطع المسافة ليحصل له قدرة الاداء ثم يجب الاداء حينئذ لان ايجاب
تحصيل شرائط الاداء ثابت لما هو من ضرورته الخروج عن الواجب فاما ايجاب تحصيل اسباب الوجوب او شرائطه
فغير ثابت البتة لما في الاول اتباع المتبوع وفي الثاني اتباع المتبوع التابع وهو قلب المعقول يدل عليه ان من وجد التابع صح
الزاد والراحلة ولم يخرج الى الحج حتى مات يأثم اثم ترك الحج باجماع الامة لا اثم ترك الخروج وصاحب موسى
عليه السلام عاتبه عند ترك الصبر مع قوله انك لن تستطيع معي صبرا لما ان اسباب الصبر والآلة كانت ثابتة
وانما المعدوم حقيقة استطاعة الصبر دل ان الخطاب يعتمد الاستطاعة الاولى لا الثانية وعبّر الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى
عن هذه المعاني باوجز لفظ واحسن عبارة فحكى الزام الكعبي ان ما قلتم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح في العقل ثم اجاب
فقال انما هو في العقل الذي لا يعرف الطاقة غير قوة الظاهر وهي الصحة فاما غيره فليس كما نقول بل كلف الله تعالى
ثم صاحب موسى عليهما السلام بما يعلم انه لا يستطيع ثم قال له وكذلك تكليف ما لا يطاق لوقت الفعل قبيح في العقل بعلة ما
والذي ادعينا [illegible] انما هو في عقل من يحيل وجود الفعل ولا قوة وقت الفعل فصار قوله عند التحصيل هو القبيح
في العقل ان صدق فيما ادعى والله الموفق قولهم ان تعليق القدرة بالموجود محال لان القدرة يحتاج
اليها ليفعل بها فاذا وجد الفعل يستغني عنها قلنا قد مر ان القدرة تجري مجرى العلل والعلة مع المعلول توجدان
معا كقيام السواد واتصاف المحل بانه اسود ولا يقال انه لما صار اسود استغنى عن قيام السواد به وانما يحتاج
الى قيام السواد به ليصير اسود بل قيل يحصلان جميعا معا لاستحالة حصول المعلول بعلة معدومة وكذا العلم بالشيء مع صيرورته
معلوما وكذا الحركة والموت والحياة وكثير من اصحابنا رحمهم الله تعالى يقولون ان قدرة البارئ جل وعلا متعلقة
بالاختراع ومن شرط الاختراع ان تؤثر قدرة المخترع في العدم والوجود جميعا حال حدوث المقدور وذلك
يوجب سبق القدرة للمقدور ليصح تأثيرها في العدم والقدرة المحدثة غير صالحة للاختراع بل هي صالحة لكون المحدث
كسبا للفاعل فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها فيكون كسبا له وعن هذا
المعنى قيل ان مسألة الاستطاعة فرع لمسألة خلق الافعال فان عندهم لما كانت قدرة العبد للاختراع لابد
من ان تكون سابقة وعندنا لما لم تكن للاختراع لم تكن سابقة بل مقارنة لما وجد بالاختراع ولهذا المعنى جرى
العرف من المتكلمين بايراد هذه المسألة عقيب مسألة خلق الافعال ثم نقول لهم ان تعلق القدرة يستحيل
باي موجود بموجود وقع عنه النزاع ام بموجود لم يقع عنه النزاع بعد فان قال بالاول فهو مسلم غير ان الاعراض
ليست لها حالة النزاع اذ هي الحالة الثانية من حالة الوجود وهي لا تبقى فتنعدم في تلك الحالة وان قال بالثاني
فهو غير مسلم ان القدرة لا تتعلق به ويوجدان معا على ما مر وهذا هو الجواب عن قولهم ان القدرة لو كانت
توجد مع الفعل لم يكن اضافة الفعل الى القدرة اولى من اضافة القدرة الى الفعل فان السواد باتصاف المحل

بكونه اسود

بكونه اسود وكذا الحركة مع المتحرك والموت مع الميت والحياة مع الحي وجميع الصفات مع الموصوفات بها وخروج العصا
من اليد مع الالقاء وطلوع الشمس مع وجود النهار كل ذلك يوجدان معا ولا تختص العلة والمعلول ويوقف [illegible]
العقل حصول احدهما بالآخر واستحالة اضافة العلة الى الحكم ولهذا قالت الفلاسفة العلة متقدمة على المعلول
لا تقدما زمانيا بل تقدما من حيث الرتبة وحقيقة الكلام ما مر ان حصول العلة في هذه الفصول لو تقدمت لانعدمت
وقت حصول المعلول وحصوله بعلة معدومة غير متصور فلابد من حصولهما معا فكذا فيما نحن فيه وبهذا بطل
ما زعموا ان الفعل لو لم يوجد حتى تحصل القدرة ولن تحصل هي حتى يوجد الفعل لا يتصور وجودهما [illegible]
من الامثال فان الاتصاف بالسواد مع وجود السواد يوجدان معا ولا يتصور وجود احدهما بدون الآخر و
مع ذلك يوجدان وانما ذلك فيما يتعلق كل واحد منهما بصاحبه تعلق المشروط بالشرط فيكون وجود هذا شرطا
لوجود ذلك ووجود ذلك شرطا لوجود هذا ووجود المشروط لا يكون بعد وجود الشرط فيصير شرط وجود كل واحد منهما
تقدم صاحبه عليه وهذا محال فاما فيما يوجدان معا فعليه اكثر الامور والله الموفق واما قولهم هل ابقى احد معصية الله تعالى
وهو قادر عليها فنقول ان عنيت بالقدرة قدرة الآلات والاسباب فنعم وان عنيت قدرة حقيقة الفعل كان السؤال
محالا لان تلك القدرة توجد مع الفعل فكانك قلت هل ابقى احد معصية الله تعالى وهو فاعل لها وهذا محال ثم
يقابل بمثل هذا التشنيع فيقال هل اعطى الله تعالى وليا قوة الطاعة بعد الطاعة فان قال لا ركبت وحشة
عظيمة وان قال نعم اقر بقولنا وان قالوا لا عذر للعبد في الشاهد اعظم من ان يقول لو قيل له لم لا فعلت كذا
فيقول لاني لم اقدر عليه فمسألته في الغائب قلنا هذا يكون عذرا فيما منع عنه القدرة لا فيما ضيعها باختياره بدليله وبالله
التوفيق على انه لا يعاقب على انعدام المامور به من قبله بل لفعله ضد المامور به وقد فعل ذلك عن قدرة وفي المسألة
شبهات كثيرة للخصوم ومن احكم ما اوردناه لا يتعذر عليه الانفصال عما يورد عليه من تلك الشبهات ان شاء الله تعالى

الكلام في خلق افعال العباد

واذا فرغنا من بيان الاستطاعة واثباتها واقسامها ووقت ثبوت كل منهما فننتهي الان الى الكلام في افعال
العباد انها مخلوقة لهم ام لله تعالى فنقول وبالله التوفيق اختلف الناس في افعال الخلق جعلها
بعضهم لله تعالى ونفوا عنها تدبير الخلق وازالوا عنها قدرتهم بل لم يثبتوا لهم قدرة وجعلوها كلها اضطرارية
كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة واحالوا اتصاف العباد بالقدرة وهو قول جهم بن صفوان
الترمذي واضافتها الى العباد عند هؤلاء مجاز فيكون كقول القائل ذهب زيد ومشى عمرو بمنزلة قول القائل
طال الغلام ومات زيد وابيض شعر عمرو وشاخ عبد الله وبعضهم جعلوها للعباد قد برأ الله تعالى منها
عنها بالكلية وقالوا يخترعها العباد فيخرجونها من العدم الى الوجود ويحدثونها ويقولون ايجادها واحداثها
شاء الله تعالى ذلك ام لم يشأ واليه ذهب المعتزلة القدرية باجمعهم الا ان اوائلهم كانوا يتحرجون
من اطلاق لفظة الخلق ونسبة العبد خالقا وكانوا يطابقون جميع المسلمين في قولهم لا خالق الا الله تعالى وانما كانوا

يثبتون معنى الخلق وكانوا يطلقون لفظة الايجاد والاحداث ويسمون العبد موجدا محدثا الى من ابي علي الجبائي فلما
رأى معنى الخلق ثابتا اطلق لفظة الخلق وسمى العبد خالقا ولم يبال من مخالفة اجماع الامة مع اقراره بكونه حجة موجبة
للعلم قطعا كالنص لما رأى من تحير سلفه وعجزهم عن التفرقة بين الايجاد والتخليق وكان الناس يتعجبون من جرأته عليه لعنه الله
وركونه خطة مخالفة اجماع المسلمين لتمكن من تحقيق ضلالته لعنه الله الى ان نشأ ابو عبد الله البصري المعروف بالجعل
منهم واتى بما لم يتجاسر عليه مشركو وزعم ان الله تعالى ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازا وانما الخالق على الحقيقة
هو العبد تعالى الله عما يقول هذا الظالم لعنه الله علوا كبيرا وانما نوع هذان المذهبان المتناقضان اعني مذهب الجبرية
ومذهب القدرية الى صلين على طرفي الغلو والتقصير من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهي ان دخول
مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال لما وجدوا ذلك في الشاهد من محالات هو اصل الغائب فبعد
ذلك نظرت المعتزلة الى الدلائل الموجبة لكون العباد فاعلين قادرين فتمسكوا بها وجعلوا افعال العباد الداخلة تحت
قدرهم مخلوقة لهم خارجة عن قدرة الله تعالى ونظرت الجبرية لعنهم الله تعالى الى الدلائل التي توجب استحالة دخول هذه الافعال
تحت قدرة الله تعالى المثبتة استحالة ثبوت قدرة التخليق لغير البارئ جل وعلا فتمسكوا بتلك الدلائل وجعلوا
الافعال مخلوقة لله تعالى خارجة عن ان تكون مقدورة لغيره لاستحالة تعلق قدرة غير الله تعالى بما تعلقت به قدرة الله تعالى
ثم لما لم يتصور عندهم مقدور لا تعلق له بقدرة الله تعالى لا يتصور ان يتعلق مقدور ما بقدرة غير الله تعالى ولو كانت
لغير الله تعالى لكانت قدرة لا يتصور تعلقها اذ لم يكن حينئذ بينها وبين العجز فرق   ابو علي هذه القضية ان تكون
لغير الله تعالى قدرة وجعلوا افعال الحيوانات كلها اضطرارية وعموا عن الدلائل الموجبة ان تكون للعباد فعل وان لهم
القدرة على افعالهم ومنهم من حقق الافعال للخلق وقال انهم بها صاروا عصاة مطيعين وجعلوها مخلوقة لله تعالى
ونفوا استحالة تعلق قدرتين بمقدور واحد ونفوا الضرورة عن افعالهم بدخولها تحت قدرة البارئ جل وعلا فتمسكوا
بالادلة ثبوت العدل ونفي الظلم تحقيقا لقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد واثبات الفضل تحقيقا لقوله تعالى
ولولا فضل الله عليكم ورحمته واستفادوا بالثاني معرفة بان الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه وممدوح به كما قال الله تعالى
خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير هذا هو مذهب اهل السنة والجماعة ثم الاشعرية وان وافقنا في حقيقة المذهب
فقد زعمت ان ما هو مقدور العبد يسمى كسبا ولا يسمى فعلا له كما لا يسمى خلقا وهذا منه امتناع عن اطلاق ما اطلقه
الله تعالى بقوله وافعلوا الخير وغير ذلك من الايات واطلق جميع اهل اللغة قولهم فعل فلان كذا وفلان كريم
الخصال واطلق هو وجميع المتكلمين فان الناس باجمعهم يسمون هذا الباب باب خلق افعال العباد كذا ذكره
الاشعري في كتابه وكذا جميع اصحابه والامتناع عن اطلاق ما اطلق هو بنفسه تناقض وقد تبع الاشعري
في هذا الرأي ابا عيسى محمد بن عيسى الملقب ببرغوث وهو في الحقيقة اختلاف في العبارة دون حقيقة المذهب
ومذهب الجبرية باطل بدلالة السمع والعقل والضرورة التي يصير دافع ذلك مكابرا فاما السمع فمن نحو قوله تعالى اعملوا
ما شئتم وافعلوا الخير وفي الجزاء كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة وقوله

وانما كانوا يعملون وغير ذلك مما اثبت لهم اسماء العمال ولفعلهم اسم الفعل بالامر والنهي والوعد والوعيد
وليس في الاضافة الى الله تعالى نفي ذلك بل هي لله تعالى بان خلقها على ما هي عليه واوجدها بعد ان لم تكن والتحقيق
على ما كسبوها وفعلوها على ان الله تعالى امر ونهى ومحال الامر بما لا فعل للمامور والمنهي وقال الله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان الاية ولو جاز الامر بذلك بلا معنى الفعل في الحقيقة لجاز الامر بشيء يكون لامس اولعام
الاول او بانشاء الخلايق وان كان لا معنى لذلك في امر الخلق ثم في الخلق قبيح ان يضاف الى الله تعالى الطاعة
والمعصية وارتكاب الفواحش والمناكير وانه المامور المنهي المثاب المعاقب فبطل ان يكون الفعل من هذه الوجوه
له ولا قوة الا بالله وايضا ان الله تعالى انما وعد الثواب لمن اطاعه في الدنيا والعقاب لمن عصاه فاذا لم يكن الاختيار
فعله فاذا هو المجزي بما ذكرنا واذا كان الثواب والعقاب حقيقة والائتمار والانتهاء كذلك ولا قوة الا بالله تعالى
وكذلك في العقل محال ان يأمر احد نفسه او يطيعها او يعصيه ومحال تسمية الله تعالى عبدا او نبيا مطيعا عاصيا
سفيها جائرا وقد سمى الله تعالى بهذا كله اولئك الذين امرهم الله ونهاهم فاذا صارت هذه الاسماء
في التحقيق له فيكون هو الرب وهو العبد وهو الخالق والمخلوق ولا غير ثم وذلك مدفوع في السمع والعقل
جميعا ولا قوة الا بالله تعالى وايضا ان كل احد يعلم من نفسه انه مختار لما يفعله وانه فاعل كاسب فلو جاز رفع ما كان له
عما طريق العلم به الحس او ابطاله محق العلم بجميع العالم مثله وذلك قول مهجور قبيلة قول اهل الجبر وهذا قول تغني
الحكاية عنه دون الاطناب فيه لانقراض الجبرية لعنهم الله تعالى عن اخرهم وارتفاع مقالتهم ولما ليس لهذا القول
معنى يتكلم عليه صاحبه اذ هو ينفي عن نفسه حقيقة كل قول وفعل واذا انتفى بطل القول وبه يناظر ويحاج
فزال الذي يكون به الحجاج واضمحل   واما الكلام بيننا وبين المعتزلة فنبدأ ببيان ما لهم من الشبه فنقول انهم يحتجون
من كتاب الله تعالى بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين في الاية دلالة ان غيره خالق لان اطلاق ذلك
يوجب ان له تعالى مزية على كل خالق كما يقال فلان اصدق الكتاب واجود وهم خطأ الا ترى ان القول بانه تعالى
اكبر الالهة محال لاستحالة ثبوت الالهية لغيره وهنا لما اطلق هذا دل ان غيره خالق ويتعلقون ايضا بالامر و
النهي والوعد والوعيد الثابتة من الله تعالى للناس في افعالهم مختلفة ولو كان الله تعالى هو الذي تولى خلق افعالهم
وايجادها لصار امر انفسه ناهيا اياه واعدا اياه موعدا اياه لانه هو الذي يتولى ايجادها فكان هو المومن والكافر
والمطيع والعاصي وذا محال من تفوه به يحكم بانسلاخه عن الدين وكذا الذم والمدح على ما يذم ويحمد عليه من الافعال
يكونان راجعين اليه لان الموجد بذلك اولى ممن ليس بموجد وكذا التعذيب والاثابة يحصلان على فعل نفسه
وهما متعلقان بالفعل فينبغي ان يكون الله تعالى هو المعاقب المثاب لا العبد والقول به كفر وزور وهذا الكلام
دابروزه على طريق الاستفسار واشتغلوا بانفسهم وقالوا فعل العبد لا يخلو اما ان يكون كله من الله تعالى تولى ايجاده
بلا صنع من العبد واما ان يكون العبد اوجده ايضا مع الله تعالى فوجد بايجاد الله تعالى وايجاد العبد وقد شارك العبد
الله تعالى في ايجاده واما ان كان العبد هو الذي تولى الايجاد على سبيل الانفراد والاستقلال والاستبداد دون الله القسم الاول

فاسد لعود المدح والذم على هذه الافعال الى العبد دون الله تعالى ولو كان الامر على ذلك لم يكن العبد اولى
من الله تعالى فيتبين القسم الثالث ونظم الناشي هذا المعنى فقال . لما نعد افعالنا اللاتي نذم بها
احدى ثلاث خلال حين نحصيها . اما تفرد مولانا بصنعته . فيسقط اللوم عنا حين نأتيها .
او كان يشركنا فاللوم يلحقه . ان كان يلحقنا من لائم فيها . او لم يكن لإلهي في خليقته .
صنع فما الذنب الا ذنب جانيها . فلو وكذا دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال في الشاهد
ولا يختلف الشاهد والغائب في الجائز والممتنع كما في الجمع بين السواد والبياض فصار مدعي امكان دخول مقدور
واحد تحت قدرة قادرين في الغائب مع كونه ممتنعا في الشاهد كمدعي امكان الجمع بين السواد والبياض
والحركة والسكون في الغائب مع كون ذلك مستحيلا في الشاهد وذا خروج عن قضية العقول وابطال
الدلائل ونقض البداية وكذا القول به يؤدي الى جعل العباد شركاء لله تعالى في تحصيل الافعال لانها
تحصل بقدرته تعالى وبقدرتهم والقول باثبات الشريك لله تعالى في تخليق العالم كفر صراح وخروج
عن التوحيد الى القول بالتثنية وكذا القول به يؤدي الى ان يكون العباد مضطرين في افعالهم او يؤدي
الى تعجيز الله تعالى وكلا الامرين بين الاحالة ظاهر الفساد وما ادى الى ما هو المحال كان محالا ممتنعا في نفسه
وبيان هذا ان الله تعالى اذا اراد ايجاد فعل لا يخلو الامر اما ان كان للعبد قدرة الامتناع واما ان لم يكن
فان لم يكن فهو الاضطرار المحض والجبر الصريح اذ الفعل الضروري ما يتولى الله تعالى تخليقه وليس للعبد قدرة دفعه
عن نفسه والامتناع عنه كالالوان والاكوان والهيئات وحركات العروق النابضة واشباه ذلك
والقول به فاسد بالضرورة والعقل على ما مر في ابطال كلام الجبرية لعنهم الله تعالى وان كان للعبد قدرة الامتناع
فلا يحصل هذا الفعل فلا يثبت ما هو مقدر الله تعالى اذا اختار العبد الامتناع عنه فيؤدي الى تعجيز الله تعالى
عن مشيته عن ذلك وذلك باطل وكذا لو اراد العبد تحصيله ان لم يكن لله تعالى قدرة الامتناع عنه فهو مضطر
فيما يفعل لانه فعل ما لا قدرة للفاعل على الامتناع عنه وتحصيل ضده فعل ضروري والقول به كفر وان كان
لله تعالى قدرة الامتناع كان العبد مضطرا اذ ليس قدرة استجلابه عند قصده الى ذلك اذا امتنع الله تعالى
عن ذلك ولا قدرة دفعه اذا اوجده الله تعالى وهذا هو حد الفعل الاضطراري ولان من افعال العباد
ما هو قبيح وسفه وايجاد القبيح قبيح وايجاد السفه سفه وموجد ذلك سفيه لان الايجاد فوق المباشرة والاكتساب
عندكم ثم مباشرة القبيح قبيحة ومباشرة السفه سفه فالايجاد اولى ان يكون كذلك وكذا الموجد اولى ان يكون
سفيها من المباشر وكذا يلزمون الظلم والجور على هذا الوجه على ان ادعاء معنى وراء الوجود يصير الذات به
فاعلا ادعاء امر غير معقول فكان مدعي ذلك خارجا عن قضية العقول وهذه هي الشبه المعروفة لهم
اقتصرنا عليها واعرضنا عما سواها مخافة التطويل والحجة لاهل الحق قوله تعالى خالق كل شيء وافعال العباد
اشياء فيكون الله تعالى خالقها لعموم الاية والخصوم يعترضون على ذلك فيقولون ان افعال العباد مخصوصة من هذه الاية

بدليل عرض الاية

بدليل عرض الاية فانها خرجت مخرج التمدح وبدخول افعال العباد تحتها يزول معنى التمدح بل يثبت معنى
يوجب الذم وهذا لان من جملة افعال العباد ما هو افتراء على الله تعالى ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم له
وقتل اوليائه وبسط اليد واللسان في رسله وانبيائه ومقابلة سفرائه الى خلقه وامنائه على وحيه ومبلغي
امره ونهيه بكل ما قدروا عليه من المكروه ووسع طوقهم من الجفوة والتعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفه
في الشاهد الذي هو دليل يبنى عليه امور الغائب فكيف الموجد لذلك والمخرج له من العدم الى الوجود فعلم
بهذا ان الله تعالى لم يرد بهذه الاية وان خرجت مخرج العموم الا الخصوص تحقيقه ان ذات الله تعالى شيء بلا خلاف
بيننا وبينكم وكذا صفاته عند كثير منكم اشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلا تحت هذه الاية لما في دخول
ذلك فيها زوال ما سيقت له الاية من اثبات التمدح الى ما يضاده من ثبوت النقيصة الموجبة للمذمة
فكذا المختلف فيه ولا شك ان ما كان دخوله تحت الخطاب يوجب ابطال الغرض الذي سيق له الخطاب
ويثبت ضد ذلك يمتنع دخوله تحته وان كان بحيث يتناوله اللفظ من حيث اللغة وان لم يخص سواه مما
يتناوله لفظ الخطاب فكيف وقد خص منه غيره مما هو مساو لذلك الغير في المعنى الموجب خروجه عن قضية
الكلام ولا شك ان اخراج بعض ما يتناوله اللفظ عن قضيته لمعنى يوجب اخراج جميع ما يوجد فيه ذلك المعنى
لاقتضاء العقول التسوية في الحكم عند ثبوت المساواة في المعنى الموجب لذلك على ان العام الذي خص منه
شيء يتوقف فيه عند كثير من اهل الاصول لصيرورته مجملا ولا يصح التعلق به لاثبات حكم جار مجرى الفروع يمكن اثباته
بما يوجب غالب الرأي من الدلائل فضلا عن اثبات ما هو من جملة الاصول الاعتقادية التي لا وجه الى اثباتها الا الدليل
القاطع الموجب للعلم الثابت بطريق التيقن وعند اكثر اهل الاصول وان لم ينقلب مجملا الا انه لا يوجب
الحكم فيما وراء المخصوص من افراد العموم واحاده بطريق التيقن بل يوجب ذلك بطريق غالب الرأي
بلا خلاف بيننا وبينكم على ان عندكم هذا حكم العام وان لم يخص منه شيء والتعلق بمثل هذا الدليل
في الابواب الاعتقادية جهل بمواضع الحجاج ومواقع الادلة ومراتبها في انفسها ودرجات المحال
التي يتعلق بها فيها ويتبين بهذا انه لا متعلق بالاية في محل النزاع وموضع الخلاف والجواب عن هذه
الشبهات ان يقال لا ريب ان الاية خرجت مخرج التمدح ولا شك ان معنى التمدح يحصل بما يختص
هو تعالى به ولا يشاركه فيه غيره ولو خص منه المتنازع فيه لزال هذا المعنى لان الاية تصير في التقدير
خالق كل شيء هو فعله او خالق كل شيء ليس بفعل غيره وعندكم يساويه في هذا المعنى كل من له الافعال
الاختيارية من الجن والبعوض والكلب والخنزير فان كل شيء من هذه الاشياء عندكم خالق كل شيء
هو فعله او ليس هو بفعل غيره ولا تمدح لله تعالى بما يساويه فيه كل ملك ونبي ودرج وان هان وضعف
في نفسه وهذا جهل مفرط بالحقائق فانه انما ما سيقت له الاية باثبات امر يوجب ثبوته ابطال
ما سيقت له الاية والقصد الى ابقاء الشيء باثبات ما يوجب ابطاله جهل لا يوازيه جهل ولا يخفى فساده

مطلب الادلة في المعتقدات الدليل القاطع

على من له ادنى لب قولهم ان ايجاد شتم نفسه والافتراء عليه سفه استدلالا بالمتعرض لذلك في الشاهد كلام فاسد
فانه تبين بعض فصول ما اختلفت فيه ولنتعلق بالاية ان يقول انا استدل بها على كون ما هو مستحسن في نفسه
وصواب وحكمة في ذاته من افعال المكلفين وكون ما ليس يوصف بالقبح والسفه من افعالهم وجميع افعال الحيوانات
التي لا تكليف عليها ولا امر ولا نهي مخلوقا له تعالى بمقتضى عموم الاية ليثبت التمدح له بما لا يتصور ذلك في غيره
وهو كونه خالقا بفعل غيره فيحصل ما هو الغرض من الاية فح لا يتوجه هذا الاعتراض عليه بوجه من الوجوه ثم نقال
لهم انا سامحناكم وقبلنا منكم هذا التعيين فلم قلتم ان ايجاد ما قلتم سفه وقبيح فان استدللتم بالمتعرض
لذلك في الشاهد قيل لكم فباي وصف تجمعون بين الشاهد والغائب وباي معنى قبح هذا من المتعرض لننظر ان ذلك
المعنى هل وجد في حق الموجد ليحكم بالتسوية بينهما او لم يوجد ليمتنع عن التسوية بينهما وهل هذا منكم الا التحكم والتشهي
ومحض التشبيه للموجد بالمتعرض واني لكم هذا وانتم تزعمون ان ما قبح في الشاهد يقبح في الغائب اليس
ان الله تعالى يرى الزانيين ويعلم بحالهما ويقدر على منعهما ثم لا يمنع عن ذلك جبرا بل يخلق القدرة على ذلك الفعل
والشهوة في الالة ولولا القدرة والشهوة لما تصور منهما هذا الفعل ثم في الشاهد من يعلم تزني عبده
بامته ويقف على ذلك ويمتنع عن منعهما عن ذلك مع القدرة عليه يعد سفيها وانتم لم تتركوا اعطاء القدرة
على ذلك وتهيئة اسبابه افتزعمون ان الله تعالى سفيه كما ان العبد سفيه او تزعمون ان العبد
ليس بسفيه كما ان الله تعالى ليس بسفيه فباي الجوابين اجبتم انسلختم عن الدين وان زعمتم ان العبد يوصف
بسبب ذلك الصنع بالسفه والله تعالى لا يوصف به بل هو الحكيم العدل لا يجوز عليه السفه قيل لهم بطلت تسويتكم
اذا بين الشاهد والغائب ليظهر للمسترشد غباوة الخصوم وجهلهم بالحقائق وتمسكهم بالظواهر التي لا طائل تحتها
ولا محصول وراءها فنقول والله الموفق ان المتعرض في الشاهد للافتراء عليه لما كان غيره شتمه لم يتم في العقول ولا له
تنزهه عما فرق به ونسب اليه من الرذيلة وانه يظهر لدى السامعين الكذب ان تم له المفترى عليه ويلحق به عار
كذبه وبهتته وعسى السامعون او اكثرهم ان يصدقون المفتري فيما افترى فتنحط رتبة المشتوم في اعينهم وتخفض
درجته لديهم ويلحق به عار بما لا يغسله عنه مرور الايام وتطاول مدد الزمان بل يبقى وصمة ذلك على الاعقاب
على مر الدهور والاحقاب فكان المتعرض لذلك متعرضا لما يكسبه عار الدهر ويجلب اليه والى ذريته شين الابد
ولا شك ان من هذا عاقبة فعله وعاقبة صنعه بل في غاية السفه لا بد انه سفيه تيها وانه بالغ في سفهه و
تمادى طغيانه فاما الله تعالى فقد اقام على براءته وتنزيه ذاته عما ينسبه اليه المفترون ويصفه به المبطلون اوضح
الدلائل واقواها ونصب لذلك ارفع الحجج واعلاها وجبل العقول بفطرها مسارعة الى تسفيه من لم يعد
المعتقد لذلك غاية في السفه والغباوة والمتفوه بها نهاية في الجهل والحماقة فكان الله تعالى بايجاد ذلك عند
اختيار الشقي فعله موجدا ما يوجب الحاق عار الكذب وشين السفه بما علم منه العدول عن طاعته
والايثار على ذلك لمشاقته وعداوته لمن جبل الموجد لما يوجب الحاق النقايص والرذائل بعدوه

منها اعتبار

منها اعتبار من يتعرض لالحاق العار بنفسه وهو الجاهل بالعواقب غير عارف بالحقائق مع ان لله تعالى
في ايجاد الكفر حكمة بالغة نبينها على الاستقصاء اذا انتهينا الى بيان دفع القبح عن ايجاد القبيح ان شاء الله تعالى وما زعموا
ان الاية خص ذات الله تعالى وصفاته فهو ايضا جهل متفاحش فان خروج ما يوجب ظاهر اللفظ وتقتضيه اللغة دخوله فيه
هو التخصيص دون خروج ما لا يقتضي ظاهر اللفظ دخوله فيه والله تعالى وان كان شيئا ولكن عند ذكر الاشياء لا يفهم دخوله فيه
كما لا يفهم دخوله تحت لفظة الوكلاء والعملة وغير ذلك فلم يكن خروج ذاته عن الاية موجبا تخصيص الاية فبطل ادعاء خصوص
في الاية لتخصيص المتنازع فيها منها ثم نكشف عن حقيقة هذا ليظهر غباوة القوم وجهلهم بمواقع الخطاب مع دعاويهم المعرفة
فنقول وبالله التوفيق ان اللفظ المستولي على المسميات ينقسم الى قسمين احدهما ينتظم جميعا كانت افراده متفقة الحدود
كلفظ الرجال فان كل شخص يوافق غيره من الاشخاص الداخلة تحت هذا اللفظ في حد الرجولية وحد الرجل وهذا هو
العام المقتضي دخول كل فرد من افراده تحته تقتضيه اللغة وخروج البعض منها عن حكم اللفظ يوجب خصوصا في الخطاب
ويسمى العموم والاخر ما يتناول جميعا كانت افراده مختلفة الحدود كلفظة العين فانها وان كانت تقع على الالة
الباصرة وينبوع الماء وقرص الشمس وغير ذلك فانه لا شك ان حدودها مختلفة وانواعها متغايرة وما كان هذا سبيله
لا يقتضي الخطاب الوارد بمثل هذه اللفظة الاشتمال على كل ما يصح دخوله تحت هذه اللفظة بل المراد هو الواحد منها
غير معين ويتوقف تعيينه على وجود الدليل المعين ويسمى هذا النوع مشتركا ولا عموم له باجماع اهل الاصول
وعند تعيين البعض مرادا لخروج ما وراءه عن حكم الخطاب ولا يعد ذلك تخصيصا والحاصل ان في المشترك تثبت
المساواة بين الجميع في جواز دخول كل منه ذلك تحت اللفظ عند انتفاء دخول غيره محالا لا يجوز تناول اللفظ
اياه لولا دخول غيره فيه وفي العموم يجوز دخول كل فرد في اللفظ وان دخل غيره من اشخاص نوعه فيه
وبعد الوقوف على هذه الجملة نقول لفظة الشيء وان كانت عبارة عن الموجود عندنا والله تعالى بصفاته
موجود والعالم بجميع اقسامه موجود ولكن الله تعالى قديم فيكون واجب الوجود والعالم حديث فيكون جائز الوجود و
اختلاف ما بين واجب الوجود وجائز الوجود فوق اختلاف ما بين عين الشمس وينبوع الماء والالة الباصرة لجواز
التشبه والمساواة بين هذه الاشياء بكثير من المعاني واستحالة التشبه بين القديم والمحدث بمعنى من المعاني فكانت لفظة
الشيء اذا اريد بها القديم لا يجوز دخول المحدث تحته واذا اريد بها المحدث يمتنع دخول القديم تحته كما في الاسماء
المشتركة وعن هذا قلنا ان الشيء ليس باسم جنس والله تعالى وان اطلقت عليه لفظة الشيء ليس من جنس العالم ولو كانت
لفظة الشيء عامة في القديم والحديث لكانت اسم جنس لما تحتها وكان القديم نوعا منه والمحدث نوعا اخر
فيختلفان نوعا ويستويان جنسا والقول باثبات المجانسة بين القديم والمحدث كفر فتبين بما ذكرنا وظهر
ان الامر على ما قررنا ولما لم يكن الله تعالى مرادا بلفظة العملة والوكلاء ولم يكن خروجه منها سالبا عموم اللفظة
فكذا فيما نحن فيه فدل ان ادعاء الخصوص في الاية صدر عن الجهل بهذه الحقائق على ان الخصوص هو اخراج
ما يوجب ظاهر الكلام دخوله فيه وهو لا يوجب دخول المخاطب فيه الا ترى ان من قال دخلت الدار وضربت جميع

من فيها واخرجهم منها لا يوجب ذلك دخوله فيه وخروجه منها لا بعد خصوصا فكذا هذا على انا وان ساعدناهم
فى ان الاية مخصوصة ولكن خص البارى سبحانه وتعالى لا يوجب خصوص الافعال الخلق بل يوجب امتناع خروجه وخرض
وجوب حصول شئ بالدليل الموجب امتناع حصوله فهو مغفل جاهل بالوجوب والامتناع وانما قلنا ان خروج
ذات البارى جل وعلا عن قضية الاية لا يوجب خروج المتنازع فيه لان دخول ذات البارى تحت قضية
الاية يوجب زوال ما هو الغرض بالاية وهو التمدح اذ لا تمدح يحصل بدخول ذاته تحت قدرته التخليق بل يزول به
التمدح فيخرج عن الاية لئلا يزول ما هو الغرض من الاية وليس فى دخول المتنازع فيه تحت الاية ما يوجب زوال ما هو
الغرض على ما قررنا فالقول بوجوب الخروج عن الاية لما لم تعم قلنا فخروجه عنها استدلالا بخروج ما قام دليل خروجه
عنها بالحكم ظاهر واما دعوانا قيام دليل امتناع خروج المتنازع فيه عن الاية فلما سبق منا القول ان الاية وردت
على طريق التمدح وخروج المتنازع فيه عنها يوجب زوال معنى التمدح لما قررنا انه يصير كانه قال خالق كل شئ ليس
بفعل غيره وتساديه فى هذه المرتبة كل ما دب ودرج وذا فاسد فاذا تبين ان عين المعنى الذى
يوجب خروج ذات البارى وصفاته عن الاية وهو خروج الاية مخرج التمدح يوجب استحالة خروج المتنازع فيه
عنها فمن اوجب خروج المتنازع فيه عن الاية مخرج ذات البارى وصفاته عنها فهو موجب حصول الشئ بالدليل
الموجب امتناع حصوله وهو جهل مفرط وبالله المعونة وبهذا يجاب من زعم منهم ان خروج ذات البارى تعالى
عن مقتضى الاية كان لما فى دخوله تحتها من الاستحالة ودخول افعال العباد مستحيل فيقال ورود الاية يدل ان
دخول افعال الخلق ليس بمستحيل لان جعل ذلك مستحيلا يوجب التسوية بينه وبين ما دب ودرج وذا يزيل معنى
التمدح الذى سيقت له الاية على انا نسالهم عن دليل الاستحالة فان قالوا دليل لان ذات البارى حكيما فلا يليق
به تخليق شتم نفسه فقد اجبنا عنه وان جعلوا دليل الاستحالة دخول مقدور تحت قدرة قادرين فنقول مورد
الاية يقتضى نفى الاستحالة لما فى ثبوت استحالة زوال معنى التمدح على انا نبين ان ذلك ليس بمستحيل اذا انتهينا
فى المعقول ان شاء الله تعالى على ان اقامة دليل الاستحالة عليهم لا علينا وان جعلوا الاستحالة قبح هذه الافعال
بعثت الاية حجة فيما ليس بقبيح من افعال الخلق على ان ايجاد القبيح ليس بقبيح فى العقول اذ تحصيل الشئ على ما
ينبغى ان يكون عليه من حسن وقبح حكمة كما ان العلم به على ما هو عليه علم وليس بجهل ونبين حقيقة هذا الكلام اذا انتهينا
الى المعقول ان شاء الله تعالى وليس بمستقيم قولهم ان قوله تعالى خالق كل شئ ورد فى الاجسام دون الاعراض لان
المنازعة فى تخليق الافعال ما كانت ثابتة فى زمن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بل حدثت بعد ذلك
وانما الخلاف فى ذلك الزمان كان بين الموحدين وبين الثنوية والمجوس والزنادقة فى تخليق الاجسام
الضارة فوردت الاية لبيانه ذلك لانا نقول الخلاف فى خلق الافعال كان فى ذلك الزمان
وقبل ذلك الزمان فان طائفة من اليهود يقال لهم الغاشية كانوا على ما ذهبت اليه المعتزلة واكثر النصارى
كانت تقول بالجبر فاذا هذه دعوة كاذبة على انا نقول هب ان الخلاف فى هذه المسئلة لم يكن فى ذلك

الزمان ولكن

179

الزمان ولكن نقول ان الله تعالى لما كان عالما بما يحدث منا لتكلم الفاسدة المضاهية لا فادبل اولئك الثنوية
اقام الدلالة السمعية على بطلان كل من ذلك ما كان من ذلك ثابتا وما سيحدث مما يضاهيه وهو من نتايجه وليس
بيان الكتاب بمقتصر على ما وقع فى ذلك الزمان بل يتضمن الكتاب بيان ذلك وبيان ما يحتاج اليه ويبتلى به الى انقراض
الدنيا وفنائها والعجب وقاحتهم حيث يتعلقون فى المسئلة بقوله تعالى وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب الى قوله
وما هو من عند الله ويقولون على ان يلون لبيهم السنتهم من عند الله وكذا قوله تعالى ما جعل الله من بحيرة الاية ويتعلقون به
فى نفى خلق الافعال مع ان الخصوم كانوا يدعون ذلك شرعا والاية وردت لبيان انها ليست بشرع من
الله تعالى ولا يبالون من صرف الاية الى افعال العباد وان لم تكن المنازعة واقعة فى ذلك الزمان فى تخليقها
ثم يصرفون الاية التى تتعلق بها نحن الى غير الافعال لانعدام المنازعة فيها فى ذلك الزمان وهذا هو عين
التناقض وغاية الوقاحة والتحكم على الكتاب باراءهم الفاسدة عصمنا الله تعالى عن ذلك ومما يدل
على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى وعملكم فان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل صار عبارة
عن المصدر تقول اعجبنى ما صنعت اى صنيعك والخصوم يعترضون على هذا ويقولون المراد منه المعمول اى خلقكم
ومعمولكم وهى الاصنام المعمولة وهى اجسام ولا خلاف فى كونها مخلوقة نظيره قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون
وهم ما كانوا يعبدون فعلهم الذى هو النحت بل كانوا يعبدون المنحوت وكذا قوله تلقف ما يافكون والجواب ان كلمة ما
اذا اتصلت بالفعل كان مجموعها عبارة عن المصدر عند الاطلاق هذا هو مذهب سيبويه وان خالفه الاخفش فى ذلك حيث جوز
سيبويه ان يقال اعجبنى ما قمت اى قيامك ولو كان ذا عبارة عن المفعول لما جاز ذلك الا فى الفعل المتعدى والاخفش
لا يجوزه الا فى المتعدى غير ان العارفين بكلام العرب المتبحرين فى علم النحو مالوا الى تصحيح قول سيبويه واذا ذكر العايد
وهو الهاء فقيل اعجبنى ما صنعته يكون عبارة عن المفعول وفى كل محل عبارته عن المفعول كان باضمار الهاء وهو عدول
عن ظاهر الكلام بالدليل ولا دليل فمن ادعى قيام الدليل فليبرزه والدليل على انه عند الاطلاق ينصرف الى ما
بينا قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون اى بعملهم دون معمولهم وقال تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون اى بعملكم اذ الجزاء
يكون بالعمل دون المعمول وكذا دخول الجنة وكذا فى قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون اى نحتكم لانهم لما كانوا لا يعبدون
تلك الاعيان الا بعد ما نحتوا ولم يروها مستحقة للعبادة صارى الحقيقة عابدين نحتهم دون منحوتهم ومما يتعجب
منه العاقل ان المعتزلة يتعلقون فى المسئلة بقوله تعالى ما جعل الله من بحيرة الاية ويصرفون ذلك الى فعلهم
فى هذه الاعيان ولا شك ان المذكور فى الاية اعيان لا افعال ثم اذا آل الامر الى هذا الذى هو اسم الفعل
صرفوه الى محل الفعل وبمثل هذا يتبين انهم يلعبون بكتاب الله تعالى ويحملونه على ما تميل اليه اهواءهم دون ما
يوجبه حقايق الادلة على انا وان صرفنا الاية الى المعمول وجعلنا كانه قال والله خلقكم ومعمولكم فالاستدلال
بالاية باق لان الله تعالى لم يكن خالقا للمعمول لو لم يكن عملهم مخلوقا له لان ذلك الجسم بدون عمل العباد لا يكون معمولا
وهو تعالى اثبت الخلق للمعمول فدل ان العمل الذى صار به الجسم المخلوق معمولا كان مخلوقا له حتى جعل المعمول مخلوقا له

والله الموفق . وبعض المتكلمين اجاب ان الآية لما احتملت الامرين اعني ان هذه اللفظة لما كانت تذكر
ويراد بها المعمول وتذكر ويراد بها العمل حملت عليهما جميعا ولكن جهة وهاء لما فيه من جعل لفظ المشترك
مشتملا وهو غير سديد ثم يبطل ايضا ويدل على اصل المعتزلة ان عندهم الفعل والمفعول واحد فكان العمل
والمعمول واحدا والصنم ليس بعمل للعبد فلا يكون معموله فاما النحت في الصنم فهو فعل العبد فكان هو بعينه
معموله فانصرفت اليه الآية بخلاف العبد ونحن ما تنحتون لان النحت غير المنحوت ولا اتحاد بينهما فكان المنحوت
عين الصنم فاما فيما نحن فيه فبخلافه والله الموفق . وبهذا الجنس من زعم اتحاد الفعل والمفعول فمن ساعدنا
في هذه المسئلة وبالله المعونة والتوفيق ثم التعليق من اوائل البصرية وجميع البغدادية منهم بقوله تعالى احسن
الخالقين ليس بصحيح لما عندهم انا نامع ان من سوى الله تعالى ليس بخالق ويستحيل وصف من سواه به ولو تعلق بذلك
متأخرو اهل البصرة المجوزون ذلك فنقول لهم الخلق يذكر ويراد به التقدير والتصوير دون الاختراع والايجاد
على هذا التقدير يجوز ان يسمى العبد خالقا قال قائلهم . ولانت تفري ما خلقت .
وبعض القوم يخلق ثم لا يفري . فكانت الآية محمولة عليه دفعا للتناقض عن الآيات والدلائل على ان العبد
يكون فاعلا ولا يكون خالقا والله تعالى هو الخالق ويجوز اطلاق اسم الخالق على العبد وان لم يكن خالقا اذا ضم
الى الخالق كما يقال سنة العمرين في ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما وان كان ابو بكر رضي الله تعالى عنه
لا يسمى عمر عند الانفراد وكذا يقال للشمس والقمر قمران قال القائل . اخذنا بافاق السماء عليكم
لنا قمراها والنجوم الطوالع . وان كان اسم القمر لا يطلق على الشمس عند الانفراد فكذا هذا والله الموفق
واما المعقول لنا في المسئلة فنقول وبالله التوفيق ان الكلام في المسئلة يقع في مواضع احدها في اثبات
الاستحالة لثبوت قدرة التخليق لغير الله تعالى والثاني في ان العبد له فعل وان لم يكن له قدرة التخليق
وليس بمضطر فيه والثالث في ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من جملة المجوزات
دون الممتنعات والرابع في ان لا حاجة بنا الى بيان مائية الكسب ثم الاشتغال بذلك على طريق
المسامحة والخامس في ان ايجاد القبيح ليس بقبيح وتحصيل ما هو مذموم في نفسه ليس بمذموم كايجاد السفه
والظلم والكفر وغير ذلك ومما يتصل بهذا الفصل من بيان مائية الحكمة والسفه والعدل والجور والسادس
في بيان مائية الشرك ونتكلم في كل فصل من هذه الفصول ببعض ما تكلم به ارباب الكلام وائمة اهل الاسلام
من سلفنا رحمهم الله تعالى ان شاء الله تعالى . فصل في اثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى محال
الدليل على ذلك وجوه احدها فقد شرط ثبوت تلك القدرة وثبوت الشيء في حال انعدام شرطه
الذي علق وجوده به محال تشهد العقول الصحيحة بفطرها باحالته والاول شهادة نفس العقل والثاني
اثبات قدرة التخليق له يؤدي الى محال عرفت احالته باجماع الخصوم وشهادة العقول وما يؤدي الى المحال
يعرف احالته لان الصحيح لا ينتج الفاسد والحق لا يولد الباطل اما الاول فبيانه ان شرط ثبوت قدرة

التخليق هو ثبوت

التخليق هو ثبوت العلم للخالق بالمخلوق قبل حصول المخلوق والدليل لكونه شرطا كتاب الله تعالى وما عنده الخصوم
وشهادات المعارف اما الكتاب فقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير فالآية تدل على انه خالق افعال العباد وفيها ايضا اشارة الى ان كل خالق ينبغي ان يكون
عالما بما خلق اما كونها نصا فظاهر فانه تعالى اخبر انه يعلم ما اسر به العبد في قلبه وما جهر به وقال الا يعلم
من خلق وهو بيان انه هو الخالق لانه جعل كونه خالقا مقررا لما اخبر من تعلق علمه به كانه قال وهل يتصور ان لا يعلم
من خلقه وابدا اثبت الشيء بما هو اظهر منه ولا ارتياب لاحد في كون الافعال معلومة لله تعالى والله تعالى جعل
العلم بهذا ثابتا بثبوت تخليقه فكذا هذا اخبارا بكونه مخلوقا له ثم بنا لثبوت العلم به على كونه مخلوقا له وجعل هذا
من اظهر ما يستدل به من النصوص واما الاشارة فلانه اثبت علمه بما اسروا او اجهروا باثبات تخليقه
ذلك ولو جاز التخليق ممن لا علم له بما خلق لم يكن اثبات العلم باثبات ما يجوز ثبوته بدون العلم حكمة كمن يقول
لانا عالم بالفقه والكلام ثم يقول الا اعلم انا ذمك وانا ابن نذار او يقول وانا طويل او قصير او انا
عراقي او حجازي او يقول الا يعلم الفقه من هو بطل مكي او جواد او سخي جل الله تعالى ان يثبت علمه بشيء بما
لا يوجب له العلم به ويجوز تعريه عن العلم فيكون في اثباته نسبتها مثبتا الشيء بما لا يجب ثبوته به كالذي
يجهلون طرق اثبات الاشياء على منكري ثبوتها فصح ما ادعينا من ثبوت العلم بالمخلوق شرطا لثبوت
قدرة التخليق او جريه لها لا يثبت لها بوجه من الوجوه في حال من الاحوال مع ما كانت الآية نصا في اثبات
خلق افعال العباد فاذا اثبت الله تعالى قول اهل الحق نصا بكتابه واشار لهم ايضا الى ما هو المعول في المسئلة
نصرة من الله تعالى لحزبه وثباتا لدينه بكلي نوعي الحجة اعني بهما السمعي والعقلي والله تعالى يحق الحق ويبطل
الباطل ولو كره المجرمون . وتأويل المعتزلة ان كلمة من نسبت اي راجعة الى الله تعالى وليست هي الفاعلة
بفعل يعلم بل هي مفعوله والفاعل مضمر وهو اسم الله تعالى وتقدير الآية الا يعلم الله من خلق ثم بعد ذلك يحتمل
ان يكون قوله خلق فعلا لله تعالى واقعا على كلمة من فيكون تقدير الآية الا يعلم الله من خلقهم ويحتمل ان يكون قوله
خلق فعلا لمن فيكون تقدير الآية الا يعلم الله تعالى من خلق القول والسر والجهر وهذا تأويل فاسد بل هو
ابطال الآية فان الآية وردت مورد الوعيد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير اي ان الله تعالى
عليهم باقوالكم اسررتم بها او جهرتم ثم تميز انه حصل المضمر من القول بالعلم لما ان اثبات العلم به اثبات للعلم
بما جهر به منه ضرورة ونتوا اثبات العلم بذلك اثبات المجازاة كما في قوله اعملوا ما شئتم وذا ظاهر في متداول
الكلام ثم قوله الا يعلم من خلق مخرج تقرير العلم بذلك على ما قررنا وكذا خرج عقيب اثبات العلم .
كما يقال انه عالم باخلاق فلان ومذاهبه وطرائقه وضرائبه الا يعلم من صحبه مدة عمره وطول حياته ثم
ليس في اثبات العلم بمن خلقه الله تعالى اثبات العلم بما لم يخلقه وان كان ذلك فعلا كما ليس في اثبات
تخليق الانفس اثبات تخليق افعالها عند المعتزلة فيصير قوله الا يعلم من خلق خاليا عن الفائدة

خارجا عن حكم العبث جل الله تعالى عن ان يكون هذا وصف كلامه واما مساعدة الخصوم فانهم ساعدونا
ان من شرط خروج الفعل محكما متقنا كون الفاعل عالما بذلك واذا كان الفعل المحكم المتقن دليل كون
الفاعل عالما وانه لم يكن عند الكعبي دليلا على العلم في الشاهد لا في الغائب وعند الجبائي يكون دليلا على العلم
في الشاهد دون الغائب على ما سبق في مسئلة الصفات وكذا شهادات المعارف فان كون الفعل
المحكم المتقن مفتقرا الى كون الفاعل له عالما به مما تمكن في بداية العقول واوائل الفكر حتى ان من رأى فعلا
محكما متقنا حكم باول الفكرة وسابق البديهة بكون فاعله عالما حاذقا في الصناعة ومن جوز حصول فعله
ممن لا علم له به تسارع الناس الى تسفيهه ونسبته الى الغباوة والجهل واذا تبينت هذه القاعدة فنقول
لو كان للعبد قدرة تخليق فعله لما كان ينبغي ان يكون له العلم بكيفية خروجه من العدم الى الوجود وبما يخرج عليه
فعله من المقادير والاحوال والاوصاف وحيث رأينا جهله بهذه المعاني وانعدام علمه بها دل ان
لا قدرة له على فعله من حيث التخليق الا ترى انه لو كان جاهلا بالفعل اصلا لكان خارجا عن قدرته اصلا
فاذا كان جاهلا بالتخليق كان ذلك خارجا عن قدرته ولا شك في جهله بما بينا فانه لا شك انه لا يدري
في عقله كيفية خروج الشيء من العدم الى الوجود ولا يتصور ذلك ايضا في وهمه فما ينبغي ان يكون له عليه
من حيث التخليق قدرة وكذا لا يبلغ علمه مقدار جهله ويقصر عن الوقوف على القدر الذي يشغله من الهواء والمكان
وعدد اجزاء المكان الذي قطعه بتحريكه يده ويقطع كل جزء ولا يتجزى من الهواء تحصل في يده حركة ومجموع تلك
الحركات يحصل ما قصد اليه من الفعل فاذا لم يكن عالما بعدد الحركات التي حصل منها الفعل الذي
قصده فلم يكن عالما بقدر الفعل وكذا يكون جاهلا بقدر الزمان الذي يشغله بفعله وفي كل جزء لا يتجزى من الزمان
يحصل فعل على حدة فكان الجهل باجزاء الزمان جهلا بعدد الافعال التي تحصل لمجموعها ما هو المقصود
وكذا يخرج فعله من حسن وقبح لا يسعه يبلغ علمه قدرهما بل يجهل اعتقاد الكافر والمبتدع على قبح لا علم لهما به
البتة بل يظن كل واحد منهما ان اعتقاده في غاية الحسن ونهاية الصحة وهو موصوف بضد ذلك ولما ثبت
جهله بفعله من هذه الوجوه دل ان لا قدرة له عليه من هذه الوجوه فكان من هذه الوجوه متعلقا بقدرة غيره وان
يعلم به من حيث انه حركة او سكون طاعة او معصية او منهي عنه فكان له من هذه الوجوه عليه قدرة فان سلم
الخصوم لنا على هذا فقد انقادوا للحق وابطلوا مذهبهم وان ادعوا ثبوت علم للعبد بهذه الوجوه كابروا
وعاندوا وادعوا ما يعرفون كذبهم فيه بيقين وان سلموا فقد العلم وثبوت الجهل بهذه الوجوه مع ذلك
اثبتوا للعبد القدرة على الفعل مع جهله بهذه الوجوه فقد ناقضوا وعاندوا كتاب الله تعالى في جعله العلم
بذلك شرطا لثبوت القدرة وخرجوا ايضا من شهادات المعارف وان زعموا ان الافعال من هذه الوجوه
ليست بداخلة تحت قدرة العبد لانعدام شريطة القدرة وليست بداخلة ايضا تحت قدرة الله تعالى
ولا حاصلة بها فقد جعلوا حصول الفعل من هذه الوجوه بذاته من غير حاجة الى موجد له مع كونه محدثا ولو جاز ذا في الفعل

لكان في جميع العالم

لكان في جميع العالم ولو جاز ذا في جميع العالم لبطلت الدلالة على ثبوت الصانع مع ان التكليف بهذا الفعل
والثواب والعقاب عليه لما جاز ولم يتبع مع انه من هذه الوجوه غير داخل تحت قدرته لماذا لم يجز لو كان
الفعل من هذه الوجوه داخلا تحت قدرة الله تعالى وان فرق في حق العبد بين ان يكون الفعل من هذه الوجوه
داخلا تحت قدرة الله تعالى فيثبت ان لا يكون داخلا تحت قدرة احد او كان خارجا عن قدرته من هذه الوجوه
فاذا تقرر بما ذكرنا ما ادعينا من انعدام شريطة ثبوت قدرة التخليق للعبد والله الموفق فان قالوا من الجائز
ثبوت العلم للعبد بفعله من هذه الوجوه واذا كان ثبوت الشرط من الجائزات كان ثبوت القدرة من الجائزات
قيل لهم هذا عدول عن الكلام في المتنازع فان المتنازع بيننا وبينكم وقعت في هذه الافعال الحاصلة مع الجهل
من العباد بها بهذه الوجوه فادعيتم انتم كونها مخلوقة للعباد ونحن انتفينا ذلك واثبتنا بالدليل استحالته بحمد الله تعالى
ثم بعد ذلك تصور ثبوت هذه الشريطة في الجملة مما لا ينفعكم على انا نقول ليس في مقدور البشر الاطلاع على الاخراج
من العدم الى الوجود فلا يتصور ثبوت شريطة قدرة التخليق على ان ثبوت شريطة الشيء مما لا يوجب ثبوته اذا امتنع
ثبوته بدليل اخر وقد امتنع ههنا بدليل اخر بينا ذلك اذا انتهينا الى اقامة الدليل على اثبات قدرة
التخليق تؤدي الى المحال ونحن نتكلم معكم في حال انعدام العلم الذي هو شريطة ثبوت القدرة فندعي استحالة
ثبوتها في حال انعدام العلم الذي هو شريطة ثبوتها وامتناع ما تعلق ثبوته بوجود شرط يكون ثابتا عند انعدام
الشرط ولا يفتقر امتناع المتعلق الى امتناع الشرط بل يفتقر الى انعدامه لان شرط وجود المعلق وجود نفس الشرط
لا امكان وجوده واذا عرفت هذا تبين جهل الخصوم من تحرير السؤال باشتغالهم بمثل هذا الخيال
والله الموفق واما شهادة نفس العقل ان العبد ليست له قدرة التخليق فهي ان افعال العباد لا تخرج على ما
يقصده العبد من الوصف لفعله بل يخرج على ما يضاد ذلك الوصف ولو كان العبد له قدرة الاختراع والايجاد
لاوجده على ما يريده من الوصف ويقصده لم يوجد الفعل على وفق مراده دل ان الموجد لذلك غيره فيجعله فعلا له
على الوصف الذي شاء الموجد ان يوجده ويجعله فعلا للعبد والعبد تتعلق قدرته بذلك الموجد على الوجه الذي
اوجده الموجد ودليل خروج فعل العبد من الوصف الذي يقصده العبد وحصوله على وصف لا يقصده
بل يقصد ضده امران احدهما مما يعرف امتناع حصول ما قصده من الوصف وحصول ما يضاد ذلك الوصف
بالعقل والاخر يعرف ذلك فيه بالحس اما ما يعرف ذلك بالعقل فهو ان الكافر يعتقد وجوب
عبادة الوثن ويباشر ذلك بجوارحه يريد حصول ذلك كله على صفة الحسن دون القبيح ومعلوم
ان حصول ذلك على ما يضاد الحسن وهو القبيح لا على الحسن الذي قصده واما ما يعرف ذلك فيه بالحس
فان الانسان يتأذى بالمشي الدائم ويتألم بالقيام الممتد اللازم وكذا كل فعل ثابر المرء على اكتسابه
وواظب على ارتكابه ولا شك ان الفعل لا يقصد اليه الفاعل ليتألم به ويتأذى ومع هذا يحصل مؤذيا
مؤلما فصح ما ادعينا من خروج الفعل على ضد ما يقصده العبد من الوصف ودون ما يقصده ودل ذلك انه لو جد

بايجاده لوجد على ما يقصده دون ما لم يقصده فاذا لم يوجد ذلك دل انه له موجدا فوجد الموجد على ما اراد

يحقق هذا ان وجود الكفر وعبادة الصنم على ما يقصده الكافر من الحسن وكونه حقا وصوابا وطاعة لله تعالى يتقرب بها

اليه بضد الحكمة وبنافيها وخروجه على ما خرج عليه من القبح مما يقتضيه التدبير الصائب والحكمة البالغة ثم وجوده على هذا

الوصف وان لم يقصده الكافر اما ان كان بالكافر او بالفعل نفسه او بموجد مختار تولى ايجاده عليه فان كان

بالكافر اوجب ذلك جواز حصول جميع الافعال الحكمية ممن لا يقصد تحصيلها وذا يؤدي الى القول بالطبايع

والنجوم وهو فاسد على ان فساد ذلك متقرر في البداية وان لم يؤد ذلك الى مذهب باطل وان كان

بالفعل نفسه اوجب ذلك جواز وجود جميع الافعال الحكمية من السموات والارضين بلا موجد قصد

ايجادها وتحصيلها وذا محال وان كان بفاعل مختار تولى ايجاده على ما هو عليه من الوصف صح ما ذهبنا اليه

فان قالوا اما ان صفة القبح للفعل ولون الفعل مؤذيا متعبا تولى غير الكافر والماشي ايجاده ولكنهم لم قلتم

ان ايجاد نفس الكفر والمشي تولى ايجادهما غير الكافر والماشي قيل هذا السؤال انما يتحقق فيما كانت الصفة

معنى وراء الموصوف كما في الاجسام وصفاتها فيتحقق ان نقول يتولى فاعل ايجاد الصفة وآخر ايجاد الموصوف

فلا يكون مختلفا في نفس الدعوى وان كان الدليل يوجب لهذا التحقيق جواز قول من يدعي تعدد الموجدين فاما

في الاعراض التي كانت صفاتها في الحقيقة راجعة الى ذواتها لم يستقم مثل هذا الكلام فان قالوا لما كانت

صفات الافعال راجعة الى اعيانها فالكفر اذا فعل وهو قبيح فيتولى العبد ايجاده من حيث الكفر ويتولى الله تعالى

ايجاده من حيث القبح وكذا هذا في المشي والابتداء والايلام وهذا معنى ما ذكر الكعبي ان العبد مختار في فعله

مضطر في تألمه والمختار عنده من تولى ايجاد الكفر والمضطر عنده من تولى غيره ايجاد صفة فيه لا قدرة

له عليها قيل هذا السؤال على اصلكم فاسد من وجوه احدها انه يوجب القول بجهات الفعل وهو عندكم

باطل والآخر اعتراف بما جعلتموه من اقوى الشبهات لكم في المسئلة وهو دخول مقدور واحد تحت قدرة

قادرين والثالث ان هذا عندكم اثبات الشرك بين الله تعالى وبين العبد في هذا الفعل والقول بذلك

باطل والرابع ان موجد القبح الراجع الى ذات القبيح كان موجد القبيح وعندكم موجد القبيح سفيه والله تعالى

يتعالى عن فعل السفه بلا خلاف بيننا وبينكم وان كان عندكم موصوفا بالقدرة عليه على انا نلزمكم فنقول

لو كان العبد اوجده من حيث انه فعل والله تعالى اوجده من حيث هو قبيح كما تزعمون يلزم احد امرين كل واحد

منهما محال وبيانه ان العبد اذا قصد تحصيل الكفر فاوجده اما ان يكون الله تعالى مختارا في ايجاده من حيث انه قبيح او مضطر

الى ذلك فان قالوا هو مختار نقول كان من الجائز ان يمتنع عن ايجاده من حيث انه قبيح فيوجد الكفر بدون صفة القبح وهو محال

وان قالوا هو مضطر في ايجاده فهو كفر لما فيه من دعوى العجز على الله تعالى وادخاله تحت قدرة الغير وقهره والله الموفق

ولا يلزمنا هذا في التخليق والاكتساب على ما قررنا في شبهة الخصوم لان كل فعل في ذاته يوصف الله تعالى بالقدرة

عليه على الانفراد والاستبداد والعبد لا يوصف بذلك الا ان الله تعالى اجرى العادة انه يخلق كل فعل قصد العبد

اكتسابه ونعرض الكلام في حركة معينة فنقول هي قبل وجودها علمها الله تعالى وله قدرة ايجادها ان لو اراد ايجادها

على الاستبداد

على الاستبداد والعبد لا يقدر على اكتسابها ومباشرتها بدون ايجاد الله تعالى ولا يتعال لو اراد الله ايجادها فعلا

للعبد مع امتناع العبد عن ذلك هل يحصل فان حصل فقد لزم القول باضطرار العبد اذ الفعل الضروري هو الذي

يوجد وان قصد العبد الامتناع عنه وان لم يحصل فقد لزم القول بتعجيز الباري جل وعلا لانا نقول لا يتصور عندنا

ان يريد فعلا للعبد الا ولكن يريد العبد وجود قدرته عليها لاستحالة وجود الفعل الاختياري بلا قدرة ولا يتصور

وجود القدرة بدون الفعل فيستحيل ارادة الله تعالى اياها ان يكون فعلا للعبد مع ارادة العبد الامتناع عنها اذ ارادة

الامتناع لن تتصور بدون قدرة الامتناع وقدرة الامتناع يستحيل وجودها بدون نفس الامتناع على ما مر في مسئلة

الاستطاعة فاما الالزام على المعتزلة على الوجه الذي بينا فثابت متقرر وبالله المعونة والتوفيق واما دعوانا

ان اثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى يؤدي الى المحال فدعوى صحيحة وعند الكشف عن ذلك تبين ان ذلك يؤدي

الى ضروب من المحال منها انه يؤدي الى القول بتعجيز الله تعالى او كونه ممنوعا ومنها انه يؤدي الى ابطال دلائل

الموحدين على توحيد الصانع وتعجيز الموحد عن اثبات وحدانية الصانع جل وعلا ومنها ان وجود محدث

لم يوجده الله تعالى ولم يكن عليه القدرة يؤدي الى كون العالم بصانعين ومنها انه يؤدي الى ان تكون القدرة

من صفات الفعل على مذاهب الخصوم ويلزم ذلك بزعم انه لم يكن في الازل قادرا عندهم ومنها انه

يؤدي الى وقوع التشابه بين فعل القديم والمحدث ومنها انه يؤدي الى جواز عبادة غير الله تعالى وتبين

كيفية كون كل من ذلك مؤديا الى كل وجه من هذه الوجوه بعون الله تعالى وتوفيقه اما الاول فانما قلنا ان ذلك

يؤدي الى تعجيز الباري جل وعلا فان الباري لو كان قادرا على ان يخلق فيه سكونا ثم من المحال ان يوجد مقدور كل واحد

منهما في المحل في وقت واحد لتضاد بين الحركة والسكون وهذا لا نزاع فيه لعاقل واذا كان الامر كذلك فقد تعلق

ثبوت القدرة لله تعالى على مقدوره بامتناع العبد عن تحصيل مقدوره ولو لم يمتنع عن تحصيل مقدوره لما ثبتت قدرة الله تعالى

على مقدوره فكانت قدرة الله تعالى على مقدوره موقوفة على امتناع العبد من تحصيل مقدوره نفسه والعبد في الامتناع

عن تحصيل مقدوره مختار ان شاء امتنع وان شاء لم يمتنع فصار مختارا في ازالة قدرة الله تعالى ان شاء ازالها

عن مقدوره وان شاء لم يزلها وازالة القدرة تعجيز عندنا وعندكم منع لجواز انضمام القدرة مع المنع عندكم وكلا الامرين

اعني المنع والتعجيز محال فان قالوا نلزمكم على هذا ان لا يكون الباري جل وعلا قادرا على المتضادين لانه لو كان

قادرا عليهما ثم اوجد احد المتضادين لصار معجزا او مانعا نفسه عن تحصيل ما يضاده لاستحالة قيام المتضادين في محل

وكما لا يجوز ان يكون الباري تعالى ممنوعا او معجزا من قبل غيره لا يجوز ان يكون ممنوعا او معجزا من قبل نفسه قيل ان الله تعالى

قادر عندنا على كل واحد من المتضادين على البدل فيوصف بانه قادر على ايجاد السكون في المحل في هذه الحالة بدلا

عما اوجده فيه من الحركة وكذا على العكس ولا يوصف بالقدرة بالمتضادين على الاطلاق لكون اجتماعهما محالا

ولا دخول للمحال تحت القدرة وبهذا لم يكن تعليق على مقدوره باختيار غيره بل هو القادر على ان يفعل اي

المتضادين شاء واي المتضادين خلق خلق عن اختيار ولم ايهما امتنع امتنع عن اختيار لا المنع من قبل نفسه

او قبل عجزه وهو امانة لمحال القدرة وفيما زعموا هو قادر على تحصيل مقدوره لو لم يمنعه غيره ثم ذلك او لم يعجزه و
يمتنع عن تحصيل مقدوره بمنع العبد اياه لا باختياره وهذا هو امارة العجز والقهر والمنع ومثل هذا التعجيز او المنع لا يلزمنا
باثبات قدرة العبد على الكسب مقدورا لله تعالى والله تعالى هو الموجد له فلا يكون في اشتغاله بالكسب ازالة قدرة الله تعالى
عن مقدوره ليلزم التعجيز او المنع بخلاف اثبات قدرة التخليق على ما قررنا والله الموفق والذي يؤيد ما ذكرنا ان كل
فعل من افعال العبد عرض وهو قبل حدوثه وخروجه من العدم الى الوجود كان معلوم الباري جل وعلا بلا خلاف وهو
عندهم جميعا شيء وعند البصريين منهم عرض وعند الجبائي انه كان عند الوجود حركة فهو في حالة العدم ايضا حركة ثم لا شك
ان في حال عدمه معلوم الله تعالى والله تعالى يعلمه شيئا في حال عدمه عندهم وعند البصريين يعلمه عرضا وعند الجبائي
منهم يعلمه حركة ثم الحال لا يخلو اما ان كانت لله تعالى عليه قدرة كما للعبد عليه قدرته وتصح من كل واحد منهما الانفراد
بايجاده كما هو مذهب طائفة منهم واما ان كانت قدرة الله تعالى غير متعلقة لما كان مقدورا للعبد لاستحالة
كون مقدور لقادرين كما هو مذهب جمهورهم ولا وجه الى هذا لان الله تعالى هو الذي يتولى اعطاء العبد قدرة
الفعل وهو المقدر له ومن المحال ان يقدر ذات ما غيره على ما لا قدرة للمقدر عليه ولو جاز ذا لجاز ان يقدر
المقعد غيره على عين المشي الذي المقعد عنه عاجز وهو محال وكذا من المحال ان يعلم ذات غيره شيئا لم يكن ذلك
الشيء معلوما لهذا المعلم من غير فصل بين القديم والمحدث فكذا هذا واحالة هذا مما تعرفه العوام ببداهتهم واوائل
عقولهم حتى لو صور لاغبى خليقة الله تعالى من العوام قول المعتزلة في تجويز تخليق الله تعالى القدرة للعبد على ما لا يقدر الله تعالى
عليه بنفسه او يقدر احد من العباد اقدار ذات ما على ما لا يقدر عليه الذات المقدر لتسارعوا الى تسفيه القائل له
الراضي بذلك مذهبا لنفسه كما يعرفون احالة تعليم ذات ما ذاتا ما لا علم للمعلم به ويتسارعون الى تسفيه
المجوز لذلك وذلك محال وخروج عن قضية البداهة واوائل العقول فكذا هذا الا ترى ان القول بتخليق
علم ممن ليس بعالم به محال فكذا القول بتخليق قدرة على فعل ممن ليس بقادر على ذلك الفعل يكون محالا كالقول
بتخليق علم بمعلوم ممن ليس بعالم بذلك المعلوم والله الموفق فان قالوا لما جاز ان يخلق الباري جل وعلا
ارادة لفعل لا يكون هو مريدا له فلم لا يجوز ان يخلق قدرة على فعل لا قدرة له عليه قيل عندنا لا فرق بين هذا وبين ما
الزمنا فان الله تعالى كما يستحيل ان يخلق قدرة لغيره على فعل لا قدرة له على ذلك الفعل يستحيل ان يخلق ارادة لغيره لفعل
لا يكون هو مريدا لذلك الفعل لما نبين بعد هذا ان من مذهبنا القول بعموم ارادة الله تعالى المحدثات وهذا سؤال
بني على اصلكم الفاسد فان قالوا القول بما قلتم يؤدي الى ان يوجد من الله تعالى ارادة للمتضادين في محل واحد
في وقت واحد فانه اذا خلق لذات ما ارادة لفعل في محل وخلق لاخر ارادة ضد ذلك الفعل في عين ذلك
المحل في تلك الساعة وكان هو تعالى مريدا ما خلق لكان واحدا منهما ارادته من الفعل كان مؤديا الى ذلك
وهو محال قيل هذا السؤال منوبه منكم ان عرفتم حقيقة الارادة والا فهو صادر عن الجهل بحقيقتها وهذا لان تخليق الارادة
لذاتين لفعلين متضادين في وقت واحد محال كتخليق الفعلين فان الارادة بدون الفعل محال وكل ما نطق ارادة

اذا لم يطابقه الفعل

183

اذا لم يطابقه الفعل ولم يقترن به فهو تمنٍ وليس بارادة فلا يكون كل واحد منهما ارادة بل ما قارنه الفعل فهو ارادة
وما لم يقارنه الفعل فهو تمنٍ على ما نبين حقيقته هذا اذا انتهينا الى مسئلة الارادة ان شاء الله تعالى فان قالوا لما جاز
ان يخلق الله تعالى التمني لفعل لا يكون متمنيا لذلك الفعل لماذا لا يجوز ان يخلق قدرة على فعل لا يكون هو قادرا
على ذلك الفعل قيل هذا السؤال فاسد لما ان التمني يمتاز من الارادة بوجود مفارقة الفعل اياه و
عدم المفارقة ولا يجوز ان لا يوجد ما يريده الله تعالى فلا يتصور منه التمني فان كان ذلك الفعل مما يوجد فما وجد
من العبد ارادة وتعلقت به ايضا ارادة الله تعالى وان كان ذلك الفعل مما لا يوجد فما حصل من العبد تمنٍ
لا ارادة والله تعالى كان مريدا عدم ذلك الفعل لا وجوده فبعدم ذلك الفعل الذي يريد عدمه
لا يكون متمنيا بل يكون مريدا عدمه الا ترى انه لا يكون متمنيا للتمني الذي خلقه فلا يكون متمنيا للفعل الذي خلق له
التمني فاما فيما نحن فيه فيستحيل ان يخلق قدرة على فعل لا قدرة له عليه وفي التمني بخلافه والله الموفق
وهذا القسم يليق بالفصل الثاني وهو ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من جملة المجوزات وانما وفقناه
في هذا الفصل لتفرد به التقسيم واذا ابطل هذا القسم تعين القسم الاخر وهو ان لله تعالى عليه قدرة كما
للعبد عليه قدرة ويتفرد كل واحد بالايجاد كما ذهب اليه طائفة منهم ثم على هذا القسم نلزم فنقول اذا اوجد العبد
هل بقي لله تعالى على ذلك الفعل قدرة الايجاد فان قالوا نعم فقد احالوا لان ايجاد الموجود محال وان قالوا
لا فقد اقروا بازالة العبد قدرة الله تعالى عما كانت ثابتة عليه ومنعه اياه عن ايجاد ما كان قادرا على ايجاده
وهذا هو التعجيز عندنا والمنع عندكم وكل ذلك محال ممتنع والله الموفق فان قالوا يوجده الله تعالى في الحالة
الثانية من حالة وجوده الذي اوجده العبد قبل الالزام في الحالة الاولى باقٍ ولا اعتراض لكم عليه ثم ايجاده
ايضا في الحالة الثانية مستحيل فان ما اوجده العبد عندنا مستحيل البقاء وعندكم على اختلاف فيما بينكم قد يكون مما يبقى
وقد يكون مما لا يبقى فان كان مما لا يبقى فايجاده في الثاني مستحيل لانه يصير بايجاده موجودا في الوقتين المتواليين
اللذين لا يتصور العدم فيما بينهما وهذا هو حد البقاء والقول ببقاء ما لا يبقى محال وان كان مما يبقى فهو في الثاني
من زمان وجوده موجود وايجاد الموجود محال وعرف بهذه الفصول ان القول باثبات قدرة التخليق
للعبد يؤدي الى تعجيز الله تعالى وهو محال والله الموفق وانما قلنا انه يؤدي الى ابطال دلائل الموحدين لانه
يؤدي الى تعجيز الباري على ما بينا ولو جاز ان يكون الباري جل وعلا عاجزا بتعجيز الغير اياه ولا يبطل ربوبيته
لجاز ان يكون للعالم صانعان او اكثر وان كان البعض يعجز بعضا وقد قررنا هذا الفصل على الاستقصاء في مسئلة
مطلب مهم
اثبات وحدانية القديم جل وعلا فلا نعيدها ها هنا ثم المعتزلة انما يثبتون لغير الله تعالى قدرة التخليق لئلا
يكون الله تعالى معاقبا عباده على ما يخلق هو بنفسه ويخرجه من العدم الى الوجود فيكون عادلا في تعذيبهم غير ظالم
في عقابهم فابطلوا التوحيد بهذا العدل وقد بينا انهم حيث انكروا ان يكون الكلام معنى قائما بذات الله تعالى
او شيء من الصفات بل قالوا بذات لا صفة له تحقيقا للتوحيد ابطلوا امره ونهيه وبطل بذلك الحل والحرمة

وخروج الفعل عن كونه طاعة او معصية وكان التعذيب على ما ليس بمعصية ظلما فابطلوا عدلهم بتوحيدهم وهذا معنى قول اصحابنا
ان المعتزلة ابطلوا عدلهم بتوحيدهم وتوحيدهم بعدلهم ولو قيل انهم ابطلوا توحيدهم بتوحيدهم وعدلهم بعدلهم
لكان صوابا وبيانه انهم اثبتوا الاستطاعة قبل الفعل لئلا يؤدي الى تكليف ما لا يطاق ثم قرروا انها تنعدم عند الفعل
فاذا كل فعل عندهم لا قدرة للفاعل عليه وما لا قدرة للفاعل عليه كان تكليفه تكليف ما لا يطاق والامر به والنهي عنه
باطل والتعذيب عليه ظلم فابطلوا عدلهم بعدلهم وابطلوا توحيدهم بتوحيدهم فانه لو جاز وجود العالم بذات
لا حياة له ولا قدرة ولا علم ولا سمع ولا بصر لجاز وجود كل جزء من اجزاء العالم بكل جماد وموات ولم يبق دليل
على وجوده بالله تعالى وصار كل شيء موات وجماد جائز الالوهية ممكن الربوبية وانما قلنا انه يؤدي الى القول بصانعين
وذلك لان العالم اعراض واعيان والله تعالى خالق الاعيان فاما الاعراض فعلى معمر رئيس المعتزلة لا قدرة
لله تعالى على شيء من الاعراض وما تولى هو خلقها ولا ايجادها ولا هي داخلة تحت قدرته انما الاجسام هي التي تخلق الاعراض
بعضها بطباعها وبعضها بالاختيار فما خلق الله تعالى عنده لا صحة ولا سقما ولا موتا ولا حياة ولا لونا ولا رائحة ولا طعما
ولا هيئة ولا تركيبا ولا تاليفا ولا حركة ولا سكونا وغير ذلك وفيه فساد من وجوه احدها انه يجوز تخليق الاعراض من الموات
والجمادات ولا حياة لها ولا قدرة ولا علم وتلك الاعراض افعال محكمة متقنة وتجويز تخليقها ممن لا علم له ولا قدرة
ولا حياة يبطل كون الصانع موصوفا بهذه الصفات اذ الفعل المحكم المتقن دليل ثبوت هذه الصفات ولان بداية العقول الحكم
عليه بالجهل والحمق حيث جوز الافعال المحكمة ممن لا حياة له ولا علم ولا قدرة والاخر انه جعل لله تعالى شركاء
في تخليق العالم اذ العالم لما كان منقسما ولم يكن منه الا قسم واحد وكان القسم الاخر حاصلا بغيره كان مخلوقا له
ولغيره ثم كان قوله شرا من قول المجوس بوجوه احدها ان المجوس لا يثبت للصانع الا شريكا واحدا وهو اثبت ما لا يحصى
من الشركاء والثاني انه جوز وجود الفعل المحكم المتقن ممن لا حياة له ولا علم ولا قدرة والمجوس انكروا ذلك وهو اثبت
لله تعالى شركاء غير احياء ولا علماء ولا قادرين والمجوس لم يجوزوا ذلك والثالث انه جعل صنع كل جماد وموات
واكثر من صنع الله تعالى لان الله تعالى لم يخلق الا الاجسام ثم كل جسم فقد خلق اما باختياره واما بالطبع ما لا يحصى
من الاعراض فيكون بمقابلة كل فرد من الاجسام العالم الذي تولى الله تعالى تخليقه ما لا يحصى كثرة مما لا يخلقه الله تعالى
والرابع ان المجوس لعنهم الله تعالى ما اضافوا الى الصانع الحكيم الا الشرور والقبائح تنزيها له وهو كما اضاف الشر
والقبائح من الموت والسقم والمرض والزمانة والعمى والصمم والعرج والشلل الى الله تعالى اضاف ايضا
المحاسن والخيرات من الفرح والسرور واللذة والحياة والصحة والبصر والسمع الى غير الله تعالى فضاهى المجوس
في اضافة الشرور الى غير الله تعالى واربى عليهم باضافة الخيرات والمحاسن الى غيره ثم العلم بحدوث الاجسام
يحصل بمعرفة حدوث الاعراض ليست بمخلوقة لله تعالى فلم يكن الله تعالى مثبتا دلالة حدوث العالم ولا قادرا
على اثباته وانما اثبت ذلك غيره وهو الاجسام وكذلك ما اثبت لرسول الله دلالة الصدق اذ ما ثبت في العصا
من الحية والذهاب وفي اليد من النور وفي الماء من الانفلاق وفي الميت من الحياة وفي الاكمه والابرص من البرء

وفي الخشب من الحنين وفي الشاة المسمومة من الكلام كل ذلك اعراض لا صنع لله تعالى فيها والقول به كفر وبشر بن المعتمر
احد رؤسائهم يجوز خلق اللون والطعم والرائحة والبصر والسمع والادراك من غير الله تعالى فيصير خالق هؤلاء
شركاء لله تعالى في تخليق العالم وجمهور المعتزلة يجعلون كل فعل حصل من احد المخلوقين الاحياء باختيارهم مخلوقا لهم
خارجا عن مقدور الله تعالى فيكون كل كلب وخنزير وبق وبعوض شريكا لله تعالى في العالم بعضه له لا قدرة لله تعالى
عليه وبعضه لله تعالى فيذهب كل منهم بما خلق وهؤلاء الجمهور منهم بل كلهم ضاهوا المجوس واربوا عليهم بوجهين
على ما قررنا في ابطال كلام معمر ولهذا اوردوا المأثور عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم القدرية مجوس هذه الامة
وانما قلنا ان مذهبهم يؤدي الى القول بكون قدرته من صفات الفعل وذلك لان مذهبهم ان ما يثبت ولا ينفى فهو
من صفات الصفات وما يثبت وينفى فهو من صفات الفعل ولهذا جعلوا الكلام من صفات الفعل وحكموا
بكونه محدثا لما انه يثبت وينفى فيقال انه كلم موسى عليه السلام ولم يكلم فرعون لعنه الله تعالى فكذا ههنا يقال انه
يقدر على افعال نفسه ولا يقدر على افعال خلقه فتكون القدرة على قضية قولهم من صفات الفعل فيكون حادثا
والقول بذلك كفر فان زعموا انه حادث تركوا قولهم انه من صفات الذات وهو قادر بنفسه وان زعموا
انه ليس بحادث وليس من صفات الفعل بل هو من صفات الذات فقد زعموا ان قدرته شاملة على المقدورات
اجمع فقد ابطلوا قولهم انه لا يقدر على افعال خلقه ورجعوا عن هذه المسألة وان تمسكوا بهذه المسألة وتفردوا
على ان القدرة من صفات الذات فقد ابطلوا على انفسهم فرقهم بين صفة الذات وصفة الفعل بما ذكروا من الفرق
وان تمسكوا بكل ذلك فقد ناقضوا اخس مناقضة والباطل ينقض بعضه بعضا والحق يؤيد بعضه بعضا والحمد لله
على العصمة عن الضلالة والتمادي في الغي والجهالة وانما قلنا انه يؤدي الى وقوع التشابه بين فعل القديم وفعل المحدث
فان فعل الله تعالى لما كان اخراجا من العدم الى الوجود وفعل العبد كذلك كان كل واحد من الفعلين فعل صاحبه خصوصا
على اصلهم فان عندهم الفعل والمفعول واحد فحركة المرتعش فعل الله ومفعوله وحركة العبد فعل العبد ومفعوله ولا فرق
بين حركة وحركة بمعنى من المعاني فكان فعل العبد وخلقه كخلق الله تعالى وقد قال الله تعالى ام جعلوا لله شركاء
خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم وهذا والله اعلم استفهام بمعنى الانكار والنفي فكان الله تعالى نافيا ان يكون
من خلق كخلقه فان قالوا ان فعلنا كان اخراجا من العدم الى الوجود وفعله تعالى ايضا اخراج من العدم الى الوجود
الا انه لا تشابه بين فعلنا وفعله لان فعلنا خضوع وذلة وعبث وفساد وفعله عز وجل حكمة وصواب
وليس بخضوع ولا ذلة والعبث لا يشبه الحكمة هذا هو اعتراض الكعبي يقال له ان الحركة حركة لنفسها و
كذا السكون والسواد والسواد سواد والبياض وكذا لون الفعل طاعة ومعصية او ذلة وخضوعا لمعنى وراء الذات
فان الفعل يكون طاعة لخروجه على موافقة الامر والمعصية تكون معصية لخروج الفعل على مخالفة الامر وارتكاب
ما نهي عنه فكانا من الاسماء الاضافية وكذا الحركة لا تكون ذلة لنفسها وكذا لا تكون خضوعا لنفسها بل لقصد
فاعلها والقصد معنى في القلب والحركة تكون بالجوارح والمتشبهات لذاتيهما لا تختلفان باعتبار الاسامي

الاضافة الثابتة لمعان هي اغيار للذات الا ترى ان سواد زيد وسواد عمرو لا يختلفان لاختلاف المحل ولو كان
لا يكون متشابهًا لحركة وان كان الفاعل واحدًا لاختلافهما في ذاتيهما فاذا لم يكن لاتحاد الفاعل اثر في تشابه
ما اختلفا بذاتيهما لا يكون لاختلاف الفاعل او معنى من معانيه او اختلاف آلة الفاعلين اثر في اختلاف
شيئين اشتبها لذاتيهما وهذا لان علة الاشتباه والاختلاف لما كانت هو الذات وباختلاف
ما وراء الذات من المعاني لا تتغير الذاتيات ولا باتحاد ما وراء الذاتيات من المعنى يتحدان لا يتغير ما هو
من مقتضيات الذاتيات من التشابه والاختلاف وعرف بهذا جواب الكعبي في الاعتراض من الخالق
اما جهلًا منه بذلك واما تمويهًا على الضعفة ثم يقال له ما قولك فيما اذا كان حركة مأمورًا بها في المكان
ثم امر بحركة اخرى في مكان آخر اهما متجانستان او مختلفتان فان قال هما متجانستان ومتشابهتان قيل
فما بالهما لم يختلفا باختلاف الامكنة واختلفا باختلاف الامر والنهي مع ان الامر والنهي ليسا من اللوازم
اللازمة للحركة لتصور وجودها بدونهما وحصولها غير مأمور بها ولا منهي عنها والمكان من اللوازم اللازمة لا يتصور
وجود الحركة والسكون بدون المكان وان قال هما مختلفتان لاختلاف الامكنة قلنا فما بالهما اختلفتا مع طاعتين
ولم يوجب اجتماعهما في الاتصاف بكونهما طاعتين تشابههما وان اختلفت الامكنة واوجب افتراقهما في
بكونهما طاعة او معصية اختلافهما مع استوائهما في الذات الذي هو علة الاشتباه وكذا اذا امر بسكون ثم امر بحركة
هل اوجب اجتماعهما في الاتصاف بكونهما طاعتين اشتباههما ام لا فان قال نعم اوجب الاشتباه بين المتضادين
مع اقتضاء ذاتيهما الاختلاف بينهما والذات المقتضي لذلك موجود وان قال لا ابطل الاتفاق في جهة الطاعة
ان يكون موجبًا للتشابه عند الاختلاف في الذات وكذا اختلافهما من حيث الطاعة لا يوجب الاختلاف
بينهما عند استواء الذاتين واقتضائهما تشابههما وبالله التوفيق مع ان عندهم قد يكون فعل الله تعالى ما هو ذلة
وخضوع لانه خلق الله تعالى عندهم المخلوق ولا شك ان كل مخلوق فيه ذلة وخضوع وحاجة ومن المخلوقات
ما هو شيطان وشر وفتنة وابتلاء وفنا وفتن وخبث وقذر وكل ذلك عندهم فعل الله تعالى فانتبه بجميع
ما ذكرنا من الفرق وابطال التشابه بين خلق الله تعالى وبين خلق غيره فان قالوا لو كان يقع الاشتباه
بين فعلينا وفعل الله تعالى لان كل واحد من الفعلين اخراج من العدم الى الوجود واحداث لكان الاشتباه
بين الله تعالى وبين الخلق ثابتًا لانه تعالى عالم والعبد ايضا عالم قيل له هذا الكلام فاسد لان الكلام قد سبق
ان حركة المرتعش وحركات العروق النابضة فعل الله تعالى عندهم فالحركة الاختيارية فعل العبد
وبينهما مشابهة ولا يمكن اثبات مخالفة بينهما في ذاتيهما على ما قررنا فاما الله تعالى فهو عالم بعلم ازلي والعبد
عالم بعلم حادث فلا يكون بين العلمين مشابهة وعلى اصل النجارية المشبهة يتشابهان بانفسهما   محدث
لان الاشتباه هو معنى وراء المشتبهين والباري عالم بنفسه وليس المحدث عالمًا بنفسه فلا يكون بينهما
مشابهة على اصلهم فاما المحدثان فلم يكونا ثم كانا فاتفقا بانهما في معنى الحدث وقول القائل

ان احدهما حدث لا بعلاج ولا تعب

ان احدهما حدث لا بعلاج ولا تعب • والآخر حدث بعلاج وتعب • ليس ينفي الاشتباه من الحدثين
بانفسهما اذ ليس الحدوث الا الوجود عن العدم وهذا المعنى لا يختلف في حق حادث وحادث
وان كان احدهما حدث بعلاج وتعب والآخر حدث لا بعلاج وتعب اذ العلاج والتعب معنى وراء نفس الحادث
ونفي معنى وراء نفس الحادث واثبات ذلك المعنى في حق الحادث لا يوجب تغيرًا في ذاتيهما الا ترى ان من قال هذا
سواد لزيد وهذا سواد ليس لزيد لا يوجب ذلك الاختلاف بين السوادين ولا زوال الاشتباه وكذا هذا فان
قالوا ان قولنا حركة اسم عام والاشتباه يكون بالصفة الخاصة وكونها طاعة ومعصية صفة خاصة في الحركة لانها تتنوع
الى الطاعة والمعصية قلنا قد مر ابطال هذا في مسئلة التشبيه ثم نقول ان الحركة طاعة او معصية ليس براجع
الى الذات بل ذلك اسم ثبت لورود الامر به فلا تتغير به الصفة الراجعة الى الذات لان الذات
لا تتغير به الا ترى ان ضد الحركة وهو السكون قد يوصف بهما والذي يحقق هذا اشتباه سواد زيد بسواد عمرو
ولا يقال السواد اسم عام ينقسم باعتبار انقسام المحل فلا يكونان متشابهين لعمومهما بل قيل باشتباههما عندكم
لما ان الانقسام لاجل المحل ليس براجع الى الذات فلم يوجب عمومه فكذا هذا وهذا اعتراض الكعبي ذكره في المقالات
فان قالوا ان قلتم انا نفعل مثل فعل ربنا ولكن لا شك ان فعلنا غير فعل ربنا وانكم تزعمون انكم تفعلون
عين فعل ربكم فانتم احق بالقول باشتباه فعلكم فعل ربكم قلنا لهم اما الاشعرية وابو عيسى البرغوث
من النجارية فانهم ان زعموا ان الفعل عين المفعول فانهم يأبون ان يكون العبد فاعلا فلا يستقيم ان يكون قولكم
في حقهم انكم تفعلون فعل ربكم فسقط كلامكم في حقهم ومن قال من النجارية ومتكلمي اهل الحديث ان العبد يفعل الا
ان فعله الاكتساب لما احدث الله تعالى لا الاحداث فهؤلاء وان اقروا بالفعل ولكن فعلهم ليس بخلق
فلم يكونوا خلقوا لخلق الله تعالى وانتم الخالقون بزعمكم لخلق الله تعالى فلزمكم هذا الكلام وسقط عنه وعندنا فعل العبد
هو مخلوق الله تعالى ومفعوله لا فعله وخلقه اذ فعل الله تعالى هو الصفة الازلية القائمة بذاته وما هو فعل العبد
فهو مفعول الله تعالى والله تعالى هو الذي تولى ايجاده واخراجه من العدم الى الوجود والعبد اكتسبه وباشره فلم يكن
فعل العبد مثل فعله ولا خلقه كخلقه وكيف يكون كذلك ولا خلق للعبد البتة ومما تحقق من عوارض هذا الكلام
ان الاشتباه يجري بين شيئين وعندكم فعلكم غير فعل الله تعالى فكانت احد الحركتين عندكم فعل العبد والاخرى
فعل الله تعالى وهما متشابهتان فوجد منكم على زعمكم خلق كخلق الله تعالى فاما عندنا فمن يسلم لكم من النجارية ومتكلمي
اهل الحديث ان العبد له فعل ففعله عندهم عين فعل الله تعالى فهو من حيث انه خلق فعل الله تعالى ومن حيث انه
حركة او سكون طاعة او معصية فعل العبد فعين الكسب هو عين الخلق وعين الخلق هو عين الكسب
كما ان عين الحركة هو عين الشيء وعين الشيء هو عين الحركة واثبات الاشتباه في شيء واحد محال اذ الشيء
لا يشبه نفسه فكان الزامك اياهم فاسد وعندنا فعل العبد وان كان غير فعل الله تعالى الا ان فعل الله تعالى
خلق وايجاد وفعلنا مباشرة واكتساب فلم يلزم التشابه والله الموفق والذي يهدم جميع كلامه

فصل التصحيح وهو ان قصبتين ظهرت اعاليهما من وراء جدار يحرك احدهما العبد والاخرى يحركها الله تعالى فعاينهما انسان لن يفصل البتة بين الحركة التي خلق الله تعالى وبين الحركة التي فعلها العبد لاستوائهما في ذاتيهما من جميع الوجوه فان قالوا يمكن الفصل بين الحركتين بالرجوع الى السبب فانا ننظر وراء الجدار فاذا رأيناه انسانا يحركه احدهما ولم نر محركا من البشر للاخرى علمنا ان الاولى فعل الخلق والثانية فعل الله تعالى قلنا لهم ارأيتم لو ان المحرك لاحديهما كان هو الله تعالى والمحرك للاخرى بعض الارواح الناطقة من الملائكة او الجن او الشياطين الذين لم نجد العادة برؤيتنا اياهم وعندكم يستحيل رؤيته للطافته فهم يفصلون بينهما ثم نقول قد سبق الكلام منا ان المشتبهين بذاتيهما لا يختلفان باختلاف الفاعلين ولا باختلاف معاني وراء ذاتيهما ولا عبرة لاختلاف الفاعل والحاكم انما العبرة في معرفة حقيقة الاشتباه لذات المشتبهين او المعنى الموجب للاشتباه لما وراء ذلك من الفاعل او المكان او الزمان او الالة او السبب لان كل ذلك لا يوجب تغيرا في علة الاشتباه او الاختلاف ولهذا لم يكن بين الحركتين من جهتين مختلفتين وبين الحركة والسكون وبين السواد والبياض والاجتماع والافتراق والحلاوة والمرارة والنتن والرائحة الطيبة مشابهة عند اتحاد الفاعل فكذا لا يوجب اختلاف الفاعلين اختلافا في الفعلين عند اشتباههما بذاتيهما وبتحقق ما ذكرنا تحقيقه من اثبات المشابهة بين خلق الله تعالى وخلق العباد على اصول المعتزلة والله تعالى نفى ذلك فصاروا بذلك رادين على الله تعالى وجاعلين انفسهم مستحقة للعبادة والالهية لان الله تعالى بقوله ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم اوجب لهم العذر في عبادتهم ما كانوا يعبدون وجعلهم اياهم شركاء لله تعالى في العبادة لو كان منهم خلق كخلقه وكل ذلك كفر عصمنا الله تعالى عن مثل ذلك وبان لو وقف على ما بينا ظهرت صحة ما ادعينا ان اثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى تؤدي الى المحال وبالله التوفيق

فصل ثم الدليل على ان العبد له فعل وان لم يكن له قدرة التخليق مساعدة الخصوم ايانا انه له فعلا وما عرف من الدلائل الموجبة لذلك وهي الدلائل السمعية والعقلية والضرورية التي يصير دافعها مكابرا على ما سبق ذكرها في ابطال كلام الجبرية فان قالوا اذا ثبت ان العبد له فعل ثبت انه المخترع له قلنا قد اقمنا الدلالة على انه ليس لغير الله تعالى قدرة الاختراع على وجه لم يبق للشك فيه مجال فان قالوا لو لم يكن للعبد قدرة الاختراع لم يكن له فعل وكان مضطرا فيما يحصل منه من الافعال قلنا قد اقمنا الدلالة على ان له فعلا ويعرف بطريق الضرورة الفرق بين الافعال الضرورية وبين الافعال الاختيارية فان قالوا هذا غير معقول ان يكون الله تعالى مخرجا للفعل من العدم الى الوجود والعبد يكون فاعلا قلنا لم قلتم انه غير معقول والمعقول ما قام عليه الدليل العقلي وقد قام فيما نحن فيه فان الدليل قد قام على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير القديم سبحانه وتعالى وقد قام على ان العبد له فعل الا انه لا يتصور في اوهامكم ذلك لانكم لم تروا في الشاهد من له قدرة الفعل في محل قدرته غيره ومن له قدرة الاختراع يفعل فعله الاختياري ويوجده في محل قدرته فلم يتصور ذلك في اوهامكم عند قصور حواسكم عن الوقوف عليه والوهم من نتائج الحس على ما سبق ذكره وخروج الشيء

عن الوهم حالا يوجب

عن الوهم حالا يوجب استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته فان العلم محيط بثبوت الروح في البدن ووجود العقل فيه وان كان لا يتقرر في الوهم معنى يخبر به هذه الاعضاء ولا معنى يوقف به على ما غاب عن الحواس من حقائق الاشياء لخروجه عن الخواص فدقه ان من رام ان يعرف بالوهم ما سبيل معرفته العقل فقد حاد عن الطريق ومن يتبع الوهم ولم ينقد للدليل فيما يخرج الى معرفته لخروجه عن الوهم فاول ما يلزمه انكار ثبوت الصانع اذ لا يتصور في الوهم ما ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا قائم بنا ولا بجهة من الجهات منا ولا اتصال له بنا ولا انفصال له عنا ويلزمه ان يخرج ثبوت الصانع عن العقل لخروجه عن الوهم ونقول له انه ليس ثبوته بمعقول لما انه ليس بموهوم فمن اقر بثبوت الصانع اتباعا للدليل وان لم يتقرر ذلك في الوهم يلزمه الاقرار بما ثبت اتباعا لما اقتضى من الدليل وان لم يتصور ذلك في الوهم والمتكلم في هذه المسألة ينبغي ان يتمسك بما ذكرت من الدليل القائم على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى والدليل القائم على ثبوت الفعل للعبد ويدفع ما يورده الخصوم من الشبه بالوقوف على الدليلين ولا يغفل عن ذلك بل يتيقظ ليسهل التخلص عما يوردون من الشبه وحل ما يوجهون من الاشكال بتوفيق الله تعالى وبهذا يجابون عن قولهم ان لا تعلق للقدرة الا بالاحداث وتعلقها بوجه سوى الاحداث غير معقول وانا نقول لهم قد اقمنا الدلالة على استحالة ثبوت قدرة الاختراع والاحداث لغير الله تعالى فعليكم ان تعترضوا على ذلك الدليل فان قالوا لو استحال ذلك لبطل تعلق قدرة العبد بشيء وتعطلت قدرته قلنا وقد اقمنا الدلالة على ان العبد له فعل هو مقدور فيجب الانقياد للدليل واثبات الفعل للعبد وان لم يخترعه وثبت بمجموع الدليلين جواز تعلق القدرة لا بجهة الاختراع ثم نقول ما يخترعه الله تعالى فيما لا اختيار له لا يكون فعلا له فيكون مخلوق الله تعالى ومفعوله لا فعله ولا فعل غيره عندنا وعند الاشعرية والنجارية يكون فعل الله تعالى لانه مفعوله والفعل والمفعول واحد وما يخترعه في محل الاختيار ان كان ذلك الشيء مما لا يتعلق به قدرة المحل فهو ايضا ليس بفعل العبد بل للعبد محله لا غير وما يخترعه فيه باختيار العبد ذلك ودله عليه قدرته فان تعلق قدرته كونه فعلا له فيكون الله تعالى مخترعا فعل العبد باختياره لولا اختيار العبد وقصده اكتسابه لما خلقه الله تعالى فعلا له فاثر قدرته كون ذلك المخترع فعلا له هذا على جهة التبرع مع انا لا حاجة بنا الى بيان ذلك على ما بينا ان وجوب اتباع الدليلين يقتضي ما قلنا والله الموفق وكذا الجواب عن قولهم ان الله تعالى اذا علم شيئا ثم اعلمنا انما يكون ما يثبت لنا علمه بذلك الشيء انا لو اعلمنا على الوجه الذي علم هو به فاما اذا اعلمنا لا على ذلك الوجه لا يكون ذلك اعلاما بل يكون ذلك تجهيلا فانه تعالى اذا علم شيئا اسود او ابيض او طويلا او عريضا فان اعلمنا على ذلك الوجه بان اعلمنا انه اسود او ابيض او على ما كان كان ما يثبت لنا علما وان علم هو شيئا اسود واعلمنا ابيض فما يثبت لنا لا يكون علما بل يكون جهلا فكذا هذا في قدرته واقداره ايانا فاذا قدر على شيء واقدرنا عليه ينبغي ان يقدرنا على ذلك الوجه ولو اقدرنا على ذلك لا يكون ذلك اقدارا ثم انه يقدر على اختراع الاشياء فاذا اقدرنا يقدر على جهة الاختراع ولم يقدرنا على تلك الجهة لا يكون ذلك اقدارا فانا نجيب عن هذا الكلام فنقول

بل يكون ذلك اقدارا ولو لم يقدرنا على الاختراع لما قدّر ان للعبد فلا يتعلق به قدرته وان ثبوت الاختراع من جهته
مستحيل وثبت بمجموع الدليلين ان المقدور نوعان مخترع ومكتسب والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين جهة اختراع
وجهة اكتساب اختص الله تعالى باحدهما واختص المحدث بالاخر بخلاف العلم فانه هناك لم يثبت دليل
يوجب ان تعلق العلم بالمعلوم بجهتين بل قام الدليل ان تعلقه بالمعلوم بجهة واحدة وهو ان تعلق به على ما هو به
اذ لو تعلق به لا على هذه الجهة لكان جهلا لا علما ثم نشتغل بابطال ذلك فنقول قياس العلم تقتضي ما قلت
لو عقلتم فان علمنا يتعلق بما هو معلوم الله تعالى وليس من ضرورة تعلق علمنا به زوال علم البارئ جل وعلا بل
بقي علمه متعلقا به وبقي المعلوم معلوما له وان صار معلوما لنا فكذا قدرتنا ينبغي ان تتعلق بما هو مقدور الله تعالى
وعندنا تعلق قدرتنا به يبقى مقدورا له وكانت قدرته قدرة الاختراع فيبقى كذلك ولو كان الشيء مخترعا لعبد ان يكون
محالا فلكون قدرة العبد متعلقة لا بجهة الاختراع ضرورة فما يكون المعلوم به معلوما بعلمين فليس بمحال فتعلق به
علمه تعالى وعلمنا والذي يؤيد ما قلت ان اعتبار العلم يوجب ما ذهبنا اليه ان اعلام الغير ممن لا علم له به محال
وانما يصح اعلام الغير ممن له العلم فكذا اقدار الغير على شيء لا قدرة للمقدر عليه يكون محالا وكذا زوال العلم عما هو
معلوم عنه لا يكون الا عن جهل فكذا زوال القدرة عما هو مقدور الغير لن يكون الا عن عجز فكان فيما قلتم تعجيز الله تعالى
وذلك محال ثم نقول لِمَ لما كان يستحيل ان يعلم الله تعالى خلاف معلومه يستحيل ان يقدرنا الله تعالى على خلاف
مقدوره ومقدوره مخترع فيضاف اليه لا مطلق المخترع فيقدرنا ايضا على مخترع مضاف اليه لا على مطلق
المخترع ولو جاز ان يقدرنا على مخترع غير مضاف اليه لجاز ان يعلمنا معلوما غير مضاف اليه وذا باطل فكذا هذا
والله الموفق وعلى هذا الوجه يبطل ايضا قولهم ان ما قلتم يؤدي الى جعل العباد مضطرين او الى تعجيز الله تعالى
فان الله تعالى اذا اراد ان يخلق كسب العبد ان كان للعبد قوة الامتناع فقد عجز الله تعالى عن تخليقه وان لم يكن
له قدرة الامتناع فهو اذاً مضطر وانا نقول اثبتنا بالدليل ان الاختراع من قبل العبد وان له فعلا اكتسابيا
مجموع الدليلين موجبا كونه تعالى قادرا مخترعا وكون العبد فاعلا مكتسبا مختارا وما قلتم من السؤال يوجب بطلان احد هذين
الوجهين وما ثبت بالدليل المتيقن غير محتمل للبطلان فاذا كان السؤال في نفسه باطلا ثم نقول ان كان الله تعالى
الحركة المقدورة من العبد فيخلقه ولا يكون للعبد قدرة الامتناع والله تعالى قادر والعبد مضطر وان اراد تخليق الحركة
الاختيارية فالعبد لا يتصور منه الامتناع لانه تعالى انما يخلق تلك الحركة اذا ارادها العبد واختارها وقصد
اكتسابها فيخلق الله تعالى لا محالة لاجرائه العادة في تخليقه عند وجود قصد العبد لا لكونه ملجأ الى ذلك على ان
الله تعالى اذا كان يخلقه مقارنا لقدرة العبد كيف يتصور منه الامتناع عن الفعل وهو موجود والامتناع عن الموجود
محال والله الموفق **فصل** ومما يوقف على ما بينا من دليل استحالة ثبوت قدرة الاختراع للعبد ودليل ثبوت
الفعل والقدرة له يعرف جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين وذلك بحمد الله تعالى دليل فيه
كفاية وغنية عن الاشتغال بغيره من الدلائل ثم نقول قد سبق منا القول في الفصل الذي اثبتنا فيه

استحالة دخول الاختراع

187

استحالة دخول الاختراع تحت قدرة العبد وان اقدار الغير على ما لا يقدر عليه المقدر محال وقد انعقد الاجماع
ان الله تعالى هو الذي يقدر العبد ويخلق قدرته وان القدرة ليست بداخلة تحت قدرة العبد اذ لو منعت منه
لا يمكن من الكسب بها عندنا وتخليقها عندهم واذا كان الله تعالى هو الذي يقدر العبد كان محالا ان يقدره على ما لا قدرة
له عليه على ما قررنا فكان ذلك دليلا على جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين ثم لا دليل يدل للمعتزلة على استحالة
دخول مقدور تحت قدرة قادرين الا انهم لما بنوا ذلك وهم ابدا يفزعون الى الاوهام ويجعلونه عيارا
للعقل والفهم وهو بعيد عن الصواب على ما قررنا ثم قيل لهم ايش تعنون بقولكم ان دخول مقدور واحد
تحت قدرة قادرين محال اتعنون دخوله من جهة الاختراع ام من جهة الاكتساب ام من جهة الاكتساب والاختراع
فان قالوا من جهة الاختراع فمسلم ولا ننازعهم في هذا وان قالوا من جهة الاكتساب فكذلك لانه فعلا واحدا
لا يكون فعلا لكاسبين وان قالوا من جهة الاكتساب والاختراع لمن يقدر على اختراعه مخترع وعلى اكتسابه مكتسب
فمنه النزاع فقيل لهم لم قلتم ذلك وقد وقعت المناقضة فيه ثم اقمنا من الدلائل ما يوجب ذلك ومن عد الممكن
ممتنعا فهو جاهل فكيف من عد الواجب ممتنعا ثم هم انما عدوا ذلك ممتنعا لانهم لم يعقلوا تعلق القدرة بالمقدور
الا من جهة الاختراع وذلك لعمري محال وعند خصومهم قط لا يجوز تعلق قدرتين بجهة الاختراع بمقدور واحد
وانما الكلام وراء ذلك وهو ان قدرة واحدة لما تعلقت بمقدور بجهة الاختراع هل يجوز ان يتعلق
به قدرة اخرى يكون اثرها جعل ذلك المخترع فعلا له ام لا عندنا ذلك جائز وعندهم ذلك ممتنع
وقد اقمنا الدلالة على وجوبه فضلا عن الجواز ثم انهم مع ابائهم تعلق قدرتين بمقدور واحد بجهتين
وانعقاد الاجماع من كل العقلاء على استحالة تعلقهما به من جهة الاختراع افضت بهم الاصول الفاسدة
الى تجويز تعلقهما به من جهة واحدة وهي الاختراع فعظم عليهم الخطب بذلك وتوقفت رؤساؤهم
في الاحتيال للتخلص عنه فلم يمكنهم ولم يحصل لهم بذلك الا التحاكم والخروج عن شهادات المعارف
وذلك ان اهل السنة الزموهم على قولهم بالتولد ان رجلين مستوي القوة لو حركا حجرا فتحرك الحجر
فكان ما فيه من الحركة فعلا للمحركين مقدورا لهما فكان الشيء الواحد فعلا لفاعلين مقدورا لقادرين
فبطل ما يوجهون على اهل السنة من انكار مقدور لقادرين وعلى متكلمي اهل الحديث والنجارية من استحالة
كون شيء واحد فعلا لفاعلين فتوقفت المعتزلة في دفع هذا الالزام فزعم بشر بن المعتمر ان اجزاء الجسم لو كانت
زوجا يتحرك نصفها باحدهما والنصف الاخر بالثاني فقيل له لو كانت الاجزاء وترا بان كانت مثلا احد عشر
جزءا فقال حركات ستة منها لاحدهما وحركات الخمسة الباقية للثاني فقيل له لو كانا استويا في البنية
والقوة والنشاط والارادة كيف يتصور ان يضاف الى احدهما الاكثر والى الاخر الاقل فقال محال ان يستويا
في ذلك فقيل له لم قلتم ذلك فقال لانهما لو استويا في ذلك لا وجب احد الامرين اما وجود حركة من فاعلين
واما انقسام حركة جزء لا يتجزى وكلاهما محال وما ادى الى المحال محال في نفسه ثم مثل هذا الجزء متوسط بين رجلين احدهما

عن يمينه والآخر عن يساره لا يجوز أن يستوي الرجلان في القوة والإرادة للتحريك إلى ذلك الجزء لأنهما لو استويا
ولا يكون أحدهما أولى ببلوغ مراده أو زوال أحد الأمرين كل واحد منهما محال فإنهما إما أن لا يبرحا من مكانهما من غير نقض
وإما أن يوافيا ذلك الجزء جميعا وكل واحد من الأمرين فاسد فكذا هذا والجواب عن هذا أن يقال لا وجه لإنكار
قدرة الله تعالى أن يخلق شخصين مستويي القدرة والبنية ومن ضرورة ذلك أن يكون في قدرة كل واحد منهما مثل ما في قوة
الآخر ليقع الفرق بين القوتين المستويين والقوتين المختلفتين ثم لا شك أن اتفاقهما على فعل ليس بممتنع
وليس هذا الممكن بجعله محالا أولى من جعل ذلك المحال ممكنا لإمكان هذا وهكذا هذا على كل من دفع موهوما
خوفا من وجوب المحال عليه لأن دفع الممكن هربا من المحال لتصحيح المحال هربا من إحالة الصحيح ثم نقول لهم
لا نزاع لأحد من العقلاء في كون ثبوت الرجلين المستويين في القوة واتفاقهما على الإرادة ممكنا ولا دليل
في العقل يدل على إحالته بل فيه دليل إمكانه وكون فعل واحد لفاعلين وتعلق قدرتين بمقدور واحد
مما للعقلاء فيه كلام فحسبنا علمنا بأقصى ذلك الممكن إليه أنه ممكن حتى خالفت العقل والعقلاء وجعلت
الممكن ممتنعا وهذا جهل فاحش ثم نقول له إنك سلمت أن يخلق الله تعالى رجلين مستويين في القوة
والبنية من جملة الممكنات وإنما جعلت المستحيل وجود إرادتيهما لتحريك ذلك الجسم ويجوز وجود إرادة
كل واحد منهما لتحريك الجسم والاعتماد عليه للتحريك على الانفراد فبعد ذلك إذا وجدت من أحدهما إرادة
تحريك الحجر لماذا امتنع وجود إرادة تحريك ذلك الآخر ولا مضادة بين الإرادتين والفعلين لتوقف
محليهما ولا فساد لمحل قدرة أحدهما عن ورود إرادة الآخر فإن تعلق بالمثل الذي ضربه قلت هناك إنما استحال
وجود إرادة الاثنين لأن إرادتهما للتحريك إلى الجزء المتوسط لا ينبع إلا مع حكمهما وهو التحرك ولما استحال
شغلهما ذلك الجزء المتوسط استحال وجود ما لا ينبع إلا مع حكمهما وهو الإرادة ولا استحالة في وجود الاعتماد
من الاثنين على ذلك الجسم وتحريكهما إياه فإن نوزعنا في كون إرادة التحرك مع التحرك تثبت ذلك بالدليل
على أنا أثبتنا ذلك بالدليل على أصلنا لدفع الإلزام لا للإلزام على الخصم وهو مستقيم ولأن العلم باستحالة
شغل اثنين جزءا واحدا من المكان ضروري والعلم باستحالة دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين ليس بضروري
لو كان لكان استدلاليا وفيما استشهد به الآخر بخلافه لأن ما علم ضرورة لا يتصور خطاؤه وبطلانه فلا يمكن حمل
أحدهما على نظير الآخر والله الموفق والزموه أيضا أن جزءا لا يتجزأ لو وضع على لوح وقبض على طرفي اللوح رجلين
فحركاه فإن عجبا الجزء وكان الجزء مع أجزاء اللوح فردا لا بدان حركة الجزء كانت بينهما لانعدام دليل ترجيح أحد
الرجلين لاستوائهما في المعاني كلها ثم يقال له إذا قلت يستحيل أن يتفق الاثنان على التحريك عند استوائهما
في المعاني لأنه يؤدي إلى محال فقل يستحيل أن يخلق الله تعالى شخصين مستويي القدرة والبنية لأنه يؤدي إلى محال
إذ لا فرق بينهما ثم بعد ذلك أنك بين أمور إما أن ترجع عن مسألة المتولدات وتجعلها لله تعالى كما هو مذهب
أهل السنة أو تجعل تعلق قدرتين بمقدور واحد وجعل شيء فعلا لفاعلين وفيه رجوع عن مذهبك أو تتمسك

بالمذهبين مع لزوم الدليل فتوصف بالعناد المحض والله الموفق وزعم أبو موسى عيسى بن صبيح المردار المعروف
بناسك البغداديين أن حركة فعلهما جميعا ومقدورهما ولو كان أحد المتحركين مأمورا به والآخر منهيا عنه كانت
الحركة طاعة من المأمور به حسنا معصية من المنهي عنه قبيحا ولو كان المتحركين إنسانا منهيا عن التحريك والله الحكيم
كانت الحركة فعل الله تعالى وفعل العبد وهي معصية قبيحة من العبد وهي حكمة من الصانع القديم جل وعلا وكان القديم
فعل ما هو معصية من غيره ولم يكن بذلك عاصيا وكذا لو كان الرجل مأمورا بذلك كان الله تعالى فعل ما هو طاعة
من العبد ولم يكن بذلك مطيعا وعلى هذا لم يبق له في مسألة خلق الأفعال مع أهل الحق كلام وزعم أبو الهذيل العلاف
أن حركة كل جزء من أجزاء الجسم منقسمة على كل واحد منهما لا في نفسها لأنه حركة واحدة وشيء واحد والأعراض لا تنقسم
في ذاتها وإنما تنقسم بالمكان والزمان والفاعلين ويلزمه جميع ما لزم المردار إذا كانت باعتبار ذاتها
غير منقسمة فكانت هي باعتبار أحد الفاعلين طاعة وباعتبار الآخر معصية وكذا إذا كان أحد المحركين زكيا أو في نفسها
غير منقسمة فيلزمه جميع ما ألزمنا ولم ينفعه هذا التجاهل ثم نبين تجاهله فنقول له إذا انقسمت الحركة على الفاعلين أكان قسم
كل واحد منهما هو قسم صاحبه بعينه لا غيره أم هو غير قسم صاحبه فإن قال هو قسم صاحبه فإذا كان الفعل لهما لا على الانقسام
وكان على ما هو عليه قول خصومه من كونه طاعة ومعصية وفعلا لفاعلين ومقدورا لقادرين ولم يحصل الفرق بين انقسامها
وامتناعها عن الانقسام إذ لو قيل هي لا تنقسم لم يكن تحت هذا القول إلا هذا أن يكون قسم كل واحد منهما هو قسم
صاحبه وإن قال كل واحد منهما غير قسم صاحبه في الذكر والعبارة إلا أن المنقسم واحد في الحقيقة قيل وخصومك يقولون
الكسب غير الخلق وما عذب عليه غير ما لم يعذب عليه وما قدر عليه الإنسان من الاكتساب غير ما لم يقدر عليه من الخلق في العبارة
والمخلوق هو المكتسب في الحقيقة على هذا كان يتكلم خصمك فإن كان قولك هذا صحيحا فقولهم كان صحيحا وإن كان قولهم باطلا
كان قولك باطلا وإن زعم أن أحد القسمين غير صاحبه على الحقيقة فهذا هو القول بتجزؤ الأعراض وانقسامها وهو لا يقول به إلا أبو
قال جعفر بن حرب ويقال له أيضا ما الفرق بينك وبين من يقول بتجزؤ الجزء فيجعل ما يلاقي الأرض غير ما يلاقي السماء
وما يلاقي الشمال غير ما يلاقي الجنوب وما يلاقي الصبا غير ما يلاقي الدبور قياسا على قسمتك الحركة الواحدة والشيء الواحد
على سببه لا في نفسه وهذا مما لا يجد فيه فرقا البتة ثم إنه ناقض حيث زعم أن الأعراض تنقسم باعتبار الأمكنة والأزمنة
والفاعلين فيكون ما وجد منها في مكان غير ما وجد في غيره من الأمكنة وما وجد منها في غير زمان غير ما وجد منها في غيره
من الأزمنة ثم زعم أن الكلام الواحد يحل في أماكن كثيرة متغايرة ولم يجعله متغايرا بتغاير الأمكنة وزعم أن أكثر الأعراض
توجد في وقتين لأنه يقول ببقائها ولم يجعل تغاير الأزمنة موجبا تغاير ما فيها من الأعراض والله الموفق
وزعم جعفر بن حرب المعروف بالأشج أن حركة كل جزء منقسمة قسمين على الحقيقة بعضها لهذا الدافع وبعضها لذلك
وهي ذات بعضين متغايرين حقيقة فقيل له ما أنكرت أن تكون الحركة التي يفعلها واحد فعلين متغايرين أيضا
وزعم أنها فعل واحد غير منقسم لانعدام علة انقسامها لأن زمانها ومكانها وفاعلها واحد قيل له هذا جهل لأن ما يتغاير في نفسه
لا أثر لتغاير الزمان والمكان والفاعل في إيجاده كما لو خلق الله تعالى في زمان واحد في جزء لا يتجزأ من الأمكنة لونا وطعما

كانا سببين متغايرين وان اتحد الفاعل والمكان والزمان فلو كانت الحركة نصفين متغايرين عند تعدد الفاعلين
كانت ايضا نصفين متغايرين عند اتحاد الفاعل وحيث لم يكن كذلك عند اتحاد الفاعل دل انه ليس كذلك عند تعدد
الفاعلين ثم يقال لهم اي زوال الجسم بنصف الحركة التي حصلت بواحد منهما فان قال نعم فهو اذا حركة فكان وجد كل واحد
من المحركين حركة على حدة وحصل بكل محرك حركة على حدة وهذا الذي نفيه وان قال كل نصف ليس بحركة فاذا ليس
كل نصف بزوال فالنصفان اذا اجتمعا فقد اجتمعا ما ليس بزوال وما ليس بزوال وباجتماع ما ليس بزوال وما ليس بزوال
وما ليس بحركة لا يزول الجسم عن المكان الاول واذا زال دل على وجود الزوال ثم يقال له لو وجد احدهما
في كل جزء من اجزاء الجسم نصف حركة الذي هو حصته اي زوال الجسم عن مكانه الاول فان قال نعم فهو اذا حركة على حدتها
وان قال لا فقد بقي في المكان الاول وبقي ساكنا فيه فكان فيه اجتماع السكون وبعض الحركة ويستحيل اجتماع الشيء
مع بعض ما يضاده ثم النصف الاخر ايضا ليس بحركة فيجوز ان يجتمع معه السكون ايضا اذ السكون قد يجامع ما ليس بحركة
كما يجامع اللون والطعم وهذا كله تجاهل وخروج عن المعارف ومقتضى هذا ان حاجة كثيرة لو حركوا جسما ينبغي ان تحصل
حركة بكل جزء متبعضة على عدد الفاعلين فتكون كل حركة منقسمة الى الاعشار والاسداس واكثر وهذا جهل فاحش
وحكي ابن الراوندي عنه انه كان يقول التحريك هو عين الحركة فلما كان التحريك واحدا والحركة واحدة
والدافعان محركان فالواحد يكون محركا وانما يكون محركا ان لو وجد منه تحريك والتحريك هو عين الحركة فيجب ان يحصل
بكل واحد منهما حركة على حدة وهذا خلاف مذهبه وهذا كله هذيان وتضييع الوقت بابطاله عبث اذ معرفة بطلان
القول بتجزؤ الاعراض حاصلة بالطباع والله الموفق وزعم هشام بن عمرو ان كل جزء من اجزاء الحجر يحصل فيه
حركتان احديهما فعل لهذا والاخرى فعل لذلك وهذا محال لان الجزء ان كان يخرج باحديهما عن المكان الاول
فالاخرى اذا لا تخرج بها عن المكان الاول فلا تكون حركة وان كان لا يخرج باحديهما عن المكان الاول فهي ليست
بحركة فان قال يخرج باحديهما اذا انفردت وبهما اذا اجتمعت قلنا اذا خرج الجزء بهما عن المكان الاول اخرج بهما
جميعا ام باحديهما ام بكل واحدة منهما فان قالوا خرج بهما جميعا فهما جميعا علة واحدة فكانت كل واحدة منهما بعض
العلة وهو باطل لانها لم تكن حركة وان خرج باحديهما والاخرى اذا لم تخرج بها عن المكان الاول فلم تكن حركة وان قال
خرج بكل واحد منهما قلت فاذا خرج لو لا هو لما انعدم الخروج والخروج بمثل هذا غير معقول اذ العلل العقلية موجبات
بذواتها فما تصور ثبوت معلول بدونه ولم ينعدم المعلول لو انعدم هو لا يكون علة والثبوت هو معه لو كان
لما كان به فكانت احديهما غير موجبة للخروج فلم تكن حركة بحقيقة ان هذا الجزء ما قطع الامكان واحدا ولو جاز
لك ان تقول وجدت حركتان لوجود محركين كان لغيرك ان تقول لا بل وجدت حركة لاتحاد المكان الذي
قطع ويقال لك لو جاز وجود حركتين لا ينقطع بهما الا مكان واحد لجاز وجود الف حركة لا ينقطع بها الا مكان
واحد وهو يلزم هذا فيقول لو حرك الجسم الف نفر واكثر حدث في كل جزء من اجزائه من الحركات بعدد
الفاعلين والقول بوجود الف حركة لا ينقطع بها الا مكان واحد تجاهل ولو جاز ان يخطر احد هذا بباله لجاز بغيره

ان يقول

ان يقول على القلب ويجوز ان ينقطع الف مكان بحركة واحدة وهذا كله هذيان فافضت بهم اصولهم الفاسدة
الى ان جوزوا قيام عرض واحد بالف محل واكثر وجوزوا قيام الف عرض من جنس واحد واكثر بمحل لا اثر لها
الا ما لواحد منها وهذا كله محال ومن داب المعتزلة لعنهم الله تعالى عدم المبالاة بالانسلاخ عن الدين وارتكاب
ما يأباه العقل ويبادر باحالته ويحكم على قائله بالتجاهل والخروج عن المعارف عند رجائهم نصرة ما هم عليه من الباطل و
دفع ما يتوجه عليهم من الحجج الهادمة لقواعد ما هم عليه من الضلال الاتية على ما يتمسكون به من البدع بالابطال والانتصاف
والرجوع الى السنن والصراط المستقيم حذرا من الامعان في المهالك والمهالك والاكباب في البوادر والتجاهل ونعوذ
بالله تعالى من اتباع الوساوس والوقوع في ترهات البسابس ومما يصولون على خصومهم يقولون لو جاز ان يكون
فعل فعلا لفاعلين لجاز ان يكون قول واحد قولا لقائلين ويبطل بهذا ايضا على ما قررنا ان الحركة الواحدة عندهم
فعل لفاعلين ولم ينفعهم التجاهل ثم نقول ان هذا الكلام لا يتوجه علينا فانا لا نقول ان فعلا واحدا يكون فعلا لفاعلين على
الحقيقة فان ما هو فعل الله تعالى هو صفة ازلية قائمة بذاته وليس بفعل العبد اذ هو فعل العبد ليس بفعل الله تعالى
بل هو مفعوله ثم الفعل عام وله اسما انواع فان كان ما خلقه الله تعالى من فعل العبد ضربا فهو من مفعول الله تعالى وفعل العبد
باعتبار اسم جنسه وضربه باعتبار اسم نوعه وكذا لو خلق قول العبد فهو مفعول الله تعالى وهو فعل العبد باعتبار
اسم جنسه وقوله باعتبار اسم نوعه وكذا على قول ابي عيسى البرغوث وابي الحسن الاشعري لا يتوجه الالزام
فانهما لا يجعلان فعلا واحدا لفاعلين بل لا فعل الا الله تعالى فاما العبد فله الكسب وقول العبد اسم لكسبه
فلم ان قوله فعلا لله تعالى كسبا للعبد ثم ما هو من الاسماء للكسب يكون راجعا الى من قام به الكسب فان كان ذلك ضربا فالضارب
من قام به لا من خلقه والمتحرك من قامت به الحركة لا من خلقها والقائل من قام به القول لا من خلقه ولا يتصور قيام شيء من هذه
المعاني الا بمحل واحد فلا يوصف به اثنان وانما الاتصاف بكونه فاعلا وليس من شرطه قيام الفعل بالفاعل عندهم ويجوزون على كلم
في ذلك بالحركة والصفات الضرورية فان الفاعل للحركة الضرورية فاعلها والمتحرك بها محلها ولا يتصور اتصاف
اثنين بانهما متحركان بحركة واحدة لاستحالة قيامها بذاتين وكذا هذا في السواد فان فاعله هو الله تعالى والاسود به
المحل القابل له وكذا في غيره من الصفات وكذا لا يلزم النجار ومحمد بن سعيد والقلانسي وغيرهم حيث يجوزون
فعلا لفاعلين احدهما خالق والاخر مكتسب لانهم لا يشترطون قيام الخلق بالخالق وانتم ساعدتموهم ويشترطون
قيام الفعل الذي هو كسب بالمكتسب وانتم ايضا ساعدتموهم في ذلك والقول اسم للكسب الخاص كالحركة والسواد
وغيرهما فيكون الموصوف به المحل لا غير فاما من حيث ان القول يتعلق به قدرة الخالق وقدرة المكتسب لا يفارق غيره
من الافعال بجريان الموصوف باسمه النوعي من قام به على ما قررنا وبالوقوف على هذا التقدير ظهر ان هذا
تمويه وتلبيس على الضعفة والله الموفق فصل ثم باحاطة العلم بما ذكرنا من مجموع الدلائل ثبوت
المعرفة باستحالة ثبوت قدرة التخليق للعبد وثبوت الفعل له ظهر انه لا حاجة بنا الى بيان ماهية الكسب بل بنا
غنية عن الاشتغال به وعلينا ان نثبت انه ليس بمجبور وان له فعلا وان قدرته متعلقة بمقدوره

وهو فعله وان كان لا وقوع لذلك في اذهاننا على ما قررنا ثم نشتغل ببيان ذلك بعلم المسترشد المراد بذلك فنقول اختلفت
عبارات اصحابنا رحمهم الله تعالى في ذلك وفي الفرق بينه وبين الخلق فقال بعضهم كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب وما وقع
لا في محل قدرته فهو خلق واسم الفعل يشملهما وقيل ما وقع بآلة فهو كسب وما وقع لا بآلة فهو خلق وقيل ما وقع المقدور به من حيث
يصح انفراد القادر به فهو خلق وما وقع مقدوره به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب واسم الفعل يقع على مطلق ما وقع مقدوره به
من غير اختصاص بما يصح الانفراد به او بما يتعذر الانفراد به والعبد لا يصح انفراده بتحصيل مقدوره على ما قررنا فما استحق له ثبوت قدرة الاختراع
له فلم يكن خالقا بل كان مكتسبا والله تعالى منفرد في الايجاد لا حاجة به الى غيره فيما يوجده فكان خالقا ثم ان المعتزلة يزعمون انا
ندعون انهم من الكسب غير معقول وقد بينا انه معقول لقيام الدلالة العقلية عليه الا انه ليس بموهوم ولو رفضت المعتزلة التعصب
ونظرت بالعقل وانقادت بالدليل وجانبت الهوى والضعف من نفسها لعرفت انهم القائلون بما لا يعقل المستمسكون بما
هو المحال الممتنع وذلك ان مذهب جمهورهم ان المعدوم شيء واكثرهم يزعمون انه عين وعرض وجوهر قبل الحدوث وكذا هو
سواد وحركة وذات على ما قررنا قبل هذا من بيان اقاويلهم ثم قدرة الفاعل لا تتعلق الا بالوجود ولا تعلق لها بالشيئية
ولا بكونه حركة ولا سوادا ولا جوهرا ولا ذاتا ولا عينا لان هذه الاوصاف كانت ثابتة في الازل ثم الوجود ليس بمعنى
وراء الذات ولا تعلق للقدرة بالذات فلا يتصور تعلقها بالوجود اذ هو ليس بمعنى وراء الذات فاذا لا تعلق لقدرة ما
لا للقدرة القديمة ولا للقدرة المحدثة بمقدور البتة وفيه تعطيل الصانع والقول بقدم العالم وابطال ثبوت الفعل للعباد
وتعطيل الامر والنهي والوعد والوعيد ونحن نقول ان الله تعالى خلق العالم وجعل ما ليس بسواد ولا بياض ولا جوهر ولا عرض
ولا موجود سوادا وبياضا وجوهرا وعرضا وموجودا ثم ما كان من ذلك افعال العباد فوجوده وشيئيته متعلقة بقدرة الله تعالى
وكونه حركة وسكونا وطاعة ومعصية متعلقة بقدرة العبد وعندهم لا تتعلق شيئيته بقدرة احد ووجوده ليس بمعنى
وراء الشيئية فينبغي ان لا تتعلق قدرة العبد به فلم يمكنهم تعليق قدرة العبد الا بقدر ما قلنا فاذا قلن بمثل ما قالوا
ولم يبق بيننا خلاف الا في العبارة فانهم سموا ذلك خلقا واختراعا ونحن سميناه كسبا الا ان ما وراء ذلك عندنا
متعلق بقدرة الله تعالى وعندهم لا بقدرة احد فاستوينا في جنبة العبد ولم يبق لهم علينا اشكال فيما وراء ذلك
التحقوا بالدهرية والمعطلة ونحن تبينا على القول بثبوت الصانع بل انهم اتوا بما هو غير المعقول وابطلوا القول
بتعلق القدرة بالمقدور فانهم احالوا تعلقها الا بالوجود والوجود راجع الى الذات اذ هو ليس بمعنى وراء الذات
ولا تعلق لها بالذات والشيئية فكان تعلقها بما لا تعلق لها به وهو محال وبهذا فابطل بهذا الفصل
جميع قواعد المعتزلة واضمحلت شبههم ونحن بحمد الله تعالى في غاية الوضوح ثم نقول ما معنى قولكم ان قدرتنا قدرة على الاختراع
وما هذا الاختراع الذي تزعمون ان قدرتكم متعلقة به اهو اسم للموجود ام للمعدوم ام للمعدوم والموجود او لا للموجود ولا للمعدوم
فان قلتم انه اسم للموجود فهو محال عندكم لان تعلق القدرة بالموجود عندكم محال وان قلتم انه اسم للمعدوم فهو محال عندكم لانه لو جب
ان يكون في العدم اختراع وكل وصف كان في العدم ثابتا كان تعلق القدرة به محال كالشيئية والجوهر والعرضية والعينية
وغير ذلك من الاوصاف الثابتة في العدم عندكم وان قلتم انه اسم للموجود والمعدوم فهذا كلام متناقض وان قلتم انه اسم لا للموجود

ولا المعدوم فهو

ولا المعدوم فهو اسم لما لا يعقل اذ لا يتصور معلوم ليس بموجود ولا معدوم وهذا من جهالات الباطنية فانهم يزعمون ان
الباري تعالى عز وجل ليس بموجود ولا معدوم وهذا قول يؤدي الى الالحاد والسفسطة والله الموفق وبهذا يجابون عن قولهم
ان الله تعالى اذا فعل الحركة فيّ فما ذا فعلت انا فيقال واذا لم تفعل انت الشيء ولا العين والوجود وهو عين الشيء
اذ ليس بمعنى وراءه فما ذا فعلت اذا لم يفعل الله تعالى الجوهر ولا العرض ولا الشيء ولا العين ولا السواد والبياض
ولا الرائحة ولا الطعم فما ذا فعل ووجودها اذا لم يكن معنى وراءها وهو عينها وذاتها ولم يفعل عينها ولا ذاتها فما ذا
فعل فما اجابوا من شيء فهو لهم جواب وكذا الجواب عن قولهم كيف يجوز ان يقال يخلق الله تعالى في يد انسان سرقة ثم
يأمر بقطعها وكذا هذا في الزنا وكذا يخلق فعلا ثم يعاقب عليها قيل واذا لم يفعل السارق شيئا ولا الزاني
ولا الكافر وكان الزنى والسرقة والكفر في العدم اشياء واعراضا واعيانا ووجودها اعيانها اذ ليس بمعنى وراءها
ولم تتعلق قدرة العبد بالشيئية ولا العرضية ولا العينية ولم تتعلق بمعنى وراءها فما ذا فعله وعلى اي فعل تقطع وتحد وتعاقب
فما اجابوا فهو جواب لهم وكذا الجواب عن قولهم اذا لم يكن وجود الا للخالق والمخلوقة فتعاقب على وجود الخالق
ام على وجود المخلوق قيل واذا لم يوجد الا شيء لم يفعله احد فتعاقب على شيء فما اجابوا فهو لهم جواب وهذا كله
تبرع منا فانا اذ احكمنا الدلالة على ان العبد وان لم يكن مخترعا خالقا فله فعل وان كان لا يقع كيفية ذلك
في اذهاننا فنقول انه يعاقب على فعله وكل هذه الاسولة طلب تحصيل فعله موهوما وهو فاسد فلا ينبغي
ان يصغى اليها غير انا بينا هذه الاجوبة على طريق التبرع ليتبين بذلك وهاء كلامهم وانهم لا يلزمون الا ما يلزمهم
مثله ولا يعيبون خصومهم الا بما هم معيبون به بل هم المعيبون دون خصومهم على ما قررنا والله الموفق وبهذا يجابون عن قولهم
ان فعل العبد لا يخلو اما ان يكون كله من الله تعالى فيذم عليه واما ان يكون من العبد وهو ما قلنا واما ان يكون بعضه من الله تعالى
وبعضه من العبد فيشتركان في الذم فيقال لهم لو علمتم لما اشتغلتم بهذا التقسيم اذ هذا مما يصح في الاجسام لما هي متبعضة متجزئة دون الاعراض
التي يستحيل عليها التبعض والتجزي لانعدام تألفها وتركبها وما لا بعض له لا كل له اذ هما من الاسماء الاضافية والتقسيم الى الكل والبعض
فيما يستحيل عليه البعض والكل جهل ثم نقول لهم هو مفعول لله تعالى وهو فعله فيذم على فعله كما هو عندكم شيء وذات وعين
وموجود ويذم على وجوده دون شيئيته وذاتيته وعينيته على انا اذا اثبتنا بالدليل ان له فعلا ولا اختراع له
فيذم هو على فعله ولا يذم الله تعالى على اختراعه لما نبين بعد هذا ان الله تعالى كما لا يذم عندكم على وجود فعله وشيئيته
على ان هذا يلزم ابا الهذيل وابا موسى المردار حيث جعلا حركة الحجر فعلا للمحركين ولو كان احدهما مأمورا بالتحريك والآخر
منهيا عنه فتكون الحركة في ذاتها شيئا واحدا وهي طاعة ومعصية يحمد المطيع منهما عليها ويذم العاصي منهما عليها ويعاقب
وكذا لو كان احد المحركين الريح كانت الحركة في نفسها فعلا لله تعالى ويحمد عليه وفعلا للمحرك المنهي عنه ومعصية
منه يذم عليها ويعاقب وان لم تكن هي متجزئة في نفسها والله الموفق وبهذا يجابون عن قولهم ان الكافر من فعل
الكفر قلنا نحن نسلم هذا ولكن عندنا الكفر فعل الكافر لا فعل الله تعالى وانما هو مفعوله ومن سلم لكم ان الكفر فعل الله تعالى
من النجارية ومتكلمي اهل الحديث فانهم يمنعون ان يكون الكافر من كان الكفر فعله ويقولون الكافر من قام به الكفر لا من فعل الكفر كما ان

المتحرك من قامت به الحركة لا من فعل الحركة والميت من قام به الموت لا من فعل الموت وكذا هذا في السواد والبياض
والحرارة والبرودة والحلاوة والحموضة والطول والقصر فاما ما تزعمون ان الميت المريض الطويل العريض القصير
الاسود الحار البارد الحلو الحامض هو الله تعالى لكون هذه المعاني فعلا له فسبحانه عن الدين واما ان نتوا بتناقض مذاهبكم و
بطلان شبههم ثم من مذهب رئيسكم ابي الهذيل ان اهل الجنة مجبورون على افعالهم وما يوجد فيهم من الاكل والشرب والجماع
والمشي والقعود والبسط كله فعل الله تعالى بلا اختيار للعبد حتى قيل ان ابا الهذيل لعنه الله تعالى جهمي الاخرة فيلزم على قود
كلامه هو الاكل الشارب المجامع الماشي القاعد القابض الباسط هو الله تعالى تعالى الله عما يقولون
علوا كبيرا فكان هو بين امرين اما ان يلتزم ذلك كله فيكفر واما ان يمنع فيبطل حجاجه والحاصل ان اسم المقدر
على المعنى يكون راجعا الى من قام به المعنى كان ذلك كسبا له كالحركة الاختيارية او لم يكن كالحركة الضرورية لا الى من
المعنى فكان هذا السؤال باطلا والله الموفق وبهذا يجابون عن قولهم ان العبد عندكم يفعل المخلوق ومن فعل المخلوق
فهو خالق فيقال لهم من فعل المخلوق فهو فاعل فبعد ذلك ان كان من فعل على الانفراد فهو خالق وان كان فعل لا على الانفراد
فهو مكتسب ويجيء هذا على عبارة القائلين ان التكوين هو المكون وعبارتنا ان فعل المخلوق فهو فاعل ومن فعل المخلوق
فهو خالق وجميع ما يوردون من نحو هذه الاسولة يجاب على هذا الطريق ثم يقال لهم على قياس قولكم ينبغي ان يقال
ان من فعل الشيء فهو مشيء فان اقروا به ادخلوا انفسهم تحت النقل ورجعوا عن قولهم ان المعدوم شيء وان انكروا
بطل سؤالهم ولهم مطالبات كثيرة لا وجه الى استقصائها عن ان من وقف على حقيقة المذهب ووجوه الحجج
في المسئلة وكان بصيرا بالمجادلة يتيسر عليه الخروج عنها بمشية الله تعالى وعونه **فصل** وكذا من تمسك
بالدليل اعني ما قرأ ان العبد له فعل وليست له قدرة الاختراع عرف فساد قولهم ان ايجاد القبيح قبيح وايجاد السفه
سفه لان الدليل الذي دل ان الاختراع الا من الله تعالى يوجب ان كل حادث كان باختراعه وقيام الدليل
على كونه عز وجل حكيما يوجب انه تعالى في جميع ما اوجده حكيم قبيحا كان الموجد ام حسنا سفها كان او حكمة وعرف
بذلك ان ما يظنه المعتزلة حكمة او سفها ليس كما ظنوا وانهم جاهلون بحقيقة الحكمة والسفه اذ الجهل عليهم جائز ممكن
والخطأ على ما اقمنا من الدليل ممتنع والحاصل انهم يحكمون بما لا اطلاع لهم على وجه الحكمة والسفه فهذا
جهل اذ عقولهم قاصرة عن كثير من الحكمة البشرية ودعوى الاطلاع على جميع الحكم الربوبية دعوى ظاهر فساده والله
والله الموفق ثم نقول مبتدئين في ذلك على الخصوم وقائلين العلم على المسترشدين وهو ان القبيح
والسفه عند الجمهور من متكلمي اهل الحديث هو ما ورد عنه النهي ولا نهي لاحد على الله تعالى فلا يكون فيما يفعل من تكليفا نهيا
ولا مجاوزا احدا حد له ولا رسما رسم له فلم يكن فيما يفعل سفيها ولا فعله قبيحا ولهذا لم يكن تركه عبده يزني بامته مع العلم
مع المنع وتخليته في الالة الشدة والقوة مع علمه انه يزني بامته قبيحا ولا سفها وان كان ذلك في الشاهد قبيحا لكون
الشاهد تحت امر خالقه ونهيه واستحالة ذلك على الله تعالى وبهذا نفرق بين الشاهد والغائب ومن يأبون تسوية المعتزلة
لعنهم الله تعالى بين الشاهد والغائب وتعليقهم وجه الحكمة على النفع اذ من مذهب المعتزلة ان ما قبح في الشاهد يقبح في الغائب

ثم نقول الى المعنى

من غير نظر الى المعنى ويقولون لا بد لمن يفعل الفعل حكمة من نفع يوجد فيه اما للفاعل واما لغيره وما خلا عن النفع
فهو سفه ويعللون ان في الشاهد هكذا وانما تلقفوا هذا من اخوانهم الثنوية فبنوا المذهب على قواعدهم ونسجوا على منوالهم
وزعموا ان ايجاد القبيح قبيح وان ما خلا عن النفع فهو سفه وتعلقوا بالشاهد فان الثنوية يزعمون ان لا منفعة
فيه للفاعل فهو قبيح ولهذا زعموا ان كل فعل للنور فهو في نفع نفسه وهو خلاصته عن وثاق الظلمة فصوبت المعتزلة
الثنوية في اثبات الفاعلين وزعمت ان ايجاد القبيح قبيح وهو سفه غير انهم خالفوا الثنوية في تخليق الاجسام المستخبثة
المستقذرة والاعيان الضارة فزعمت الثنوية انها لما كانت قبيحة كان ايجادها قبيحا وهي محدثة فلا بد لها
من صانع اخر وانكرت المعتزلة قبحها مع شهادة الله تعالى بخبثها وتشبيه الكفر الخبيث بها بقوله تعالى ومثل كلمة
خبيثة الاية وزعمت ان القردة والخنازير وابليس عليه اللعنة ومردة الشياطين لعنهم الله تعالى كلهم اشياء مستحسنة
لا خبث فيها ولا قبح وانما القبح في الافعال فانكروا ان يكون الله تعالى خالقا لها ولهذا انكروا حرمة الاعيان النازلة
من حرمة الافعال منزلة الحفظ من الحمالة لما لا حرمة الا بوصف القبح ولا قبح في الاعيان لما انها لو كانت قبيحة لم يكن
ايجادها حكمة وكذا خالفوا الثنوية في تعليق الحكمة بنفع الفاعل نفسه بل علقوها بمطلق النفع اما للفاعل واما لغيره
وتمسك الفريقان اعني المعتزلة والثنوية الاخرين جميعا اعني ايجاد القبيح قبيح وان الفعل الخالي عن النفع سفه بالشاهد
فنقضت المعتزلة بما بينا ان السيد لو رأى عبده يزني بامته ويخلي بينهما مع القدرة على المنع ولا يكتفي بذلك
بل يخلق قدرته ذلك الفعل والشدة في الالة ويعطي الكافر قدرة مع علمه انه يشتمه بها ويفتخر عليه ومثل هذا
في الشاهد قبيح وقد حسن ذلك منه ووقعت المفارقة بين الشاهد والغائب فيبطل بذلك استشهادهم وتسويتهم
بين الشاهد والغائب وقيل لهم ما تنكرون على من يقول لا يحسن الفعل في الشاهد الا لنفع نفسه كما زعمت
الثنوية ومن نفع غيره انما حسن فعله لان من نفع غيره نفع نفسه في الحقيقة اما بنيل الثواب واما باكتساب الجاه
واما باحراز المحمدة والثناء الجميل حتى ان من نفع غيره لا لنفع نفسه لا حمد يستحق ولا اجر ينال لا يكون ذلك حكمة
فان تمسكتم بالشاهد فقولوا ان الله تعالى ليس بحكيم لما انه لا ينتفع بفعله وان قلتم انه حكيم فقولوا انه منتفع محل
للحاجات دافع للضرورات فبان ان تمسكوا خرجوا عن الدين وان ابوهما ابطلوا استشهادهم بالشاهد واذا بطل
ذلك فبعد ذلك جمهور متكلمي اهل الحديث يقولون القبيح ما نهي عنه والله تعالى ليس بمنهي عن ايجاد الكفر والعبد منهي عن اكتساب
الكفر فكان خلقه تعالى غير قبيح وكسب العبد قبيحا على هذا يتكلم جمهور اهل الحديث وبعضهم يقول القبيح ما يعود به على فاعله
الضرر المحض والله تعالى لا يعود عليه بفعل ما ضرر فلا يكون خلقه الكفر قبيحا منه لعدم عود ضرر به عليه والكافر يعود
باكتسابه الكفر عليه ضرر محض فان اكتسابه الكفر قبيحا ويجعل الذم والحمد من توابع هذين التعليلين فنقول ان الفعل
الذي يستحق عليه الحمد ما لا يعود به ضرر على فاعله والذي يستحق عليه الذم ما يعود به ضرر على فاعله واليه ذهب ابو اسحق
الاسفرايني فيمتنع على هذا ايضا قياس الشاهد بالغائب لما ان عود الضرر في الشاهد متصور فيتصور القبيح وفي الغائب
ممتنع فيمتنع القبيح في الغائب فيبطل به جميع كلام المعتزلة والثنوية فاما مشايخنا رحمهم الله تعالى فانهم قالوا اكل ماله عاقبة

حميدة فهو حكمة وما ليست له عاقبة حميدة فهو سفه وقبيح وما تعلقت به عاقبة وخيمة فهو سفه لوجهين احدهما خلوّ الفعل
عن العاقبة الحميدة والآخر حلوله بحمل ذلك المعنى الوخيم عن العاقبة والحكمة ما تعلقت به عاقبة حميدة والكلام في بيان حكمة
هذا الحديث مذكور في تصنيف لي في هذه المسئلة على حدة لا وجه الى ذكره ها هنا لما فيه من الطول والمباعدة عن ذلك
وقد سبق منا القول في ابطال مذاهب الثنوية ان الله تعالى خلق ما لا يحصى كثرة مما لا انتفاع لاحد من خلقه ولا اطلاع
بممتحن عليه من الاجزاء الكامنة في تخوم الارضين وبواطن الجبال وقعور البحار وهو تعالى يجل عن الانتفاع بشيء
ومع ذلك لم يكن خلق ذلك عبثا على ان الاستدلال بالشاهد محال ايضا لما ان كل عاقل في الشاهد محل الحاجات
والضرورات فاذا اشتغل بما لا نفع له به فهو محتاج الى اجتلاب المنافع ودفع المضار فكان اشتغاله به اعراضا عما فيه
جلبة منفعة له ودفع مضرة فكان ذلك منه رضا بالنقيصة وتحمل المضرة فكان سفها والله تعالى يجل عن ذلك ثم
فعله لا لمنفعة سفها ثم قد بينا على الثنوية ان لله تعالى في خلق الاجسام الضارة حكما بليغة على ما ذكرنا فكذا يجوز
ان يكون له تعالى في خلق الافعال القبيحة حكم فلم قلتم ان ليست له فيه حكمة فان زعموا انه لو كانت فيه حكمة لعقلوها ووقفوا
عليها فقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا حيث جعلوا عقولهم القاصرة عن الوقوف على بعض الحكم البشرية فائقة
للحكم الربوبية ثم نقول ان لله تعالى في تخليق الكفر والمعصية حكما لا يحيط بها الاحصاء منها ان يتميز ما حسن وقبح
من الافعال ليستدل على كمال قدرته ونفاذ مشيئته حيث قدر على تخليق المتضادين وايجاد المتقابلين
وهو آية كمال القدرة اذ من يوجد منه نوع لا غير كان مضطرا في ذلك ولهذا كان خلق ما حسن من الاجسام
وقبح وطاب وخبث ونفع وضر والم والذ حكمة بالغة وتدبيرا صائبا فكذا هاهنا وفي هذا زيادة وهو
اظهار القدرة على ما هو فعل غيره وبه يمتاز القدرة القديمة من القدرة الحادثة والمشيئة الشاملة من المشيئة القاصرة
فيظهر بذلك انه تعالى قادر على محل قدرة غيره متصرف في مقدور عباده مستبد بتحصيل مراده وغيره مفتقر اليه
محتاج الى اعانته وهو الغني الحميد ومنها انه تعالى بتخليقه الافعال خيرها وشرها حسنها وقبيحها تبين
انه ما يفعل لا يفعل عن حاجة ولا لجلب نفع او دفع مضرة اذ من ذلك فعله لا يفعل الا ما ينتفع به ومنها
انه بذلك يظهر انه تعالى غني عن خلقه عزيز بذاته لا يتعزز بكثرة اوليائه واتباعه ولا يتقوى باعوانه وانصاره
ولا يضعف بتكاثف احزاب اعدائه ولا ينتصر بتوفر عدد عصاته بل هو الغني عن خلقه العزيز في ذاته
المنيع في سلطانه القوي ايده المتين كيده ومنها انه لما علم ان بعض عباده يعصونه فيما يأمرهم ويكفرون نعمه
وانه يعذبهم في النار ويملأ منهم جهنم كان تعالى بتخليقه ذلك فيهم عند اختيارهم لانفسهم ذلك موجدا لما
تحقيق علمه وتقرير عدله عند تعذيبه اياهم عليه وهذه عاقبة للفعل حميدة ثم كان ايجاد ما خبث من الاجسام
حكمة لما تعلقت بها عاقبة حميدة فكذا ايجاد ما قبح من الافعال على انا لا نقول على الاطلاق انه خلق
الكفر بل نقول انه خلق الكفر قبيحا باطلا شرا فسادا والحكمة تقتضي كون الكفر على هذه الصفات فمن اوجده على ما
تقتضي الحكمة وجوده عليه كان حكيما وانما كان سفيها من يقصد تحصيلها حكمة حسنا صوابا كما يقصده الكافر اذ الحكمة

جنت

وفي خلق القبيح حكم ومصالح

تقتضي كون

192

تقتضي كون ما يضادها هذه الاوصاف فكان الله تعالى بايجاده على هذه الصفات حكيما والكافر باكتسابه قاصدا
تلك الصفات سفيها لكن علمه على ما هو عليه من الصفات من القبح والبطلان وغير ذلك لكان عالما به ومع تحصيله على ما يقصده
الكافر من الصفات كان جاهلا به فكذا في الحكمة والسفه فان قيل لو كان الله تعالى هو الذي تولى تخليق الكفر والمعاصي لكان
يجوز ان يقال يا خالق الكفر والمعاصي اذ هو يكون صادقا والصدق لا يمنع عنه وحيث منع عنه دل انه لم يخلق ذلك
قيل لهم هذا سؤال تلقيتموه من اخوانكم الثنوية حيث يزعمون انه تعالى لو كان خالقا للاجسام المستخبثة المستقذرة
لكان يجوز ان يقال يا خالق القردة والخنازير والخنافس والجعلان والاقذار والانتان وحيث لم يجز
دل انه لم يخلقها فان كان ما سألتم لازما فهذا لازم وان كان ما سألوا باطلا فسؤالكم باطل ثم نقول ان الله تعالى
خالق كل شيء ويدخل تحته افعال الخلق والاجسام الخبيثة وغير ذلك ولا نبالي من ذلك ولكن لا نقول ذلك
على التخصيص لما ان اضافة كلية الاشياء الى الله تعالى واضافته الى كلية الاشياء تخرج مخرج التعظيم لله تعالى والتحميد له
واضافة خاصية الاشياء اليه واضافته الى خاصية الاشياء تخرج مخرج تعظيم ذلك الخاص كما يقال الحمد لله والرب
والبها رد لله وعباد الله وبيت الله وناقة الله والكفر والمعاصي ليست بمعظمة فلا يجوز اضافتها الى الله تعالى على الخصوص ولهذا
لا يجوز ان يقال يا خالق القردة والخنازير والله اعلم فان قالوا من اوجد الشر فهو شرير والكفر شر فلو اوجده الله تعالى لكان
شريرا والله تعالى منزه عن هذا الوصف قيل ربما يعوزه من هذا ويقولون الايمان خير وصلاح والدعاء اليه خير والداعي الى الايمان
اصلح من الداعي والكفر شر والدعاء اليه شر فيجب ان يكون خالق الكفر شرا وافسد من الداعي والجواب عنه انا اقمنا
الدلالة على ان الله تعالى هو المخترع لكل حادث ولا قدرة لغيره على الاختراع وانعقد اجماع العقلاء ان الله تعالى ليس بشرير
ومن زعم انه شرير فهو كافر فظهر من مجموع الدليلين ان موجد ما هو شر ليس بشرير والذي يهدم عليهم هذه القاعدة انهم يزعمون
ان ما هو الكفر والظلم والقبيح مما يصح من المجانين والاطفال ويكون ذلك شرا بالوجود ولا يصح ان يوصف واحد
منهم بانه شرير فدل ان وجود ما هو شر من ذات لا يوجب كون موجده شريرا ولا كونه شرا من الداعي ومما يبطل
ايضا كلامهم انهم لما جعلوا موجد الكفر شرا من الكفر والله تعالى خلق الكافر الذي هو شر من الكفر ولم يصر بتخليق ما هو
شر من الكفر شريرا كيف يصير بخلق الكفر الذي هو ادون من الكافر في كونه شرا شريرا وظهر بهذا بطلان قولهم
ان موجد الشر شرير فبعد هذا هم بين امور ثلاثة اما ان يقولوا انه تعالى لما اوجد الكافر الذي هو شر من الكفر صار شريرا
فينسلخوا به من الدين واما ان يقولوا انه لما لم يصر شريرا بخلق ما هو شر من الكفر لا يكون شريرا فيكون هو الذي خلقه لانه
لا يصير شريرا بخلقه فيصيروا تاركين مذاهبهم متبعين للحق واما ان يقولوا خالقه العبد الا انه بخلقه الكفر لا يصير
شريرا لما ان خالق الكافر الذي هو شر من الكفر لا يكون شريرا فيكفروا بذلك حيث يزعمون ان الكافر ليس بشرير واما
ان زعموا ان الله تعالى بايجاد الكافر الذي هو شر من الكفر ليس بشرير وموجد الكفر شرير وهو الكافر عندهم ولو اوجده
الله تعالى لكان شريرا مع انه بايجاد ما هو شر منه ليس بشرير وهذه مناقضة ظاهرة ثم الاشعرية يقولون الاضرار متى لم يكن
المضرة به غيره مجاوزا امر آمره لا يكون ومتى كان مجاوزا امر آمره كان شرا ولهذا لا يقال من قتل غيره عمدا انه الحق الشر بوليه

الصغير ولو قتله بقصاص ما كان شريراً لحقه الشر بولده الصغير وان كان الضرر عليه في الحالين سواء ثم الله تعالى بايجاده الكفر ما تضرر
احد غيره فلم يكن به شريراً كما لم يكن بايجاد الكافر الذي هو شر من الكفر شريراً لانعدام تضرر احد به او غيره والعبد باكتسابه الكفر جاوز امر صانعه
فكان شريراً وعندنا الشرير من فعله الشر والكفر عندنا فعل العبد لا فعل الله تعالى والشر هو الكفر وفعل الله تعالى ايجاد الكفر الذي هو شر لا الكفر
في فعل العبد
وايجاده غير الشر فبعد ذلك ننظر ان كان في ايجاد الشر حكمة وله عاقبة حميدة فايجاده ليس بشر بل هو خير وهو حكمة وان لم يكن
في ايجاده حكمة ولا له عاقبة حميدة كان شراً ولله تعالى في ايجاد الكفر عاقبة حميدة على ما مر فلم يكن ايجاد الكفر شراً ولا هو به
شرير والله الموفق فان قالوا كيف يجوز ان يكون القبيح خلق الله تعالى والله تعالى يقول الذي احسن كل شيء خلقه قلنا
معنى ذلك انه احسن خلق الاشياء لانه عالم بكيفية خلقها على ما هي عليه من القبح والحسن فكانت على ما اراده ولم يكن على جهل
ذلك ومن قصد فعل شيء فكان على ما قصده وكان عالماً بتحصيله وتحصيله على ما اراد وفلان يحسن فعل كذا وفلان يحسن الكتابة
والصياغة والتجارة وفلان يحسن القتل ومما يوضح ذلك انه تعالى خلق الخنافس والجعلان والقردة والخنازير فلو
خرج الكفر عن خلقه بقضية هذه الآية لخرجت هذه الاشياء وذلك باطل فكذا هذا ولا وجه لانكارهم قبح هذه الاشياء
كما لا وجه لانكار حسن كثير من الاجسام لانه انكار الضرورة ولو جاز له هذا جاز لغيره انكار قبح الكفر وذلك باطل
واعلموا رحمكم الله تعالى ان اصحابنا رحمهم الله تعالى لما كان من مذهبهم ان التكوين غير المكون والكفر مكون وتكوينه غيره
فلم يكن هو عندنا فعل الله تعالى بل هو مفعوله وكون المفعول قبيحاً لا يوجب قبح التكوين اذا كانت فيه عاقبة حميدة
فلم يكن بنا على هذا المذهب حاجة الى القول بجهات الفعل وانه بجهة انه فعل الله تعالى ليس بقبيح وبجهة انه فعل العبد
قبيح وانما الحاجة الى ذلك لمن يزعم ان التكوين هو عين المكون ثم النجارية على هذا يزعمون ان الفعل له جهات
من حيث انه فعل الله تعالى ليس بقبيح ومن حيث انه فعل العبد قبيح ويجوزون ان يكون للفعل جهات القبح وكونه معصية ببعض
الجهات ولا يكون كذلك ببعض الجهات الا ترى ان الكفر شيء وهو عرض وهو اعتقاد وهو حجة الله تعالى على الكافر
بالتعذيب وليس بقبيح من حيث انه شيء اذ لو كان قبيحاً من حيث انه شيء لكان كل شيء قبيحاً فكان الايمان قبيحاً سبباً
للعقاب وكذا كل طاعة وكذا ليس بقبيح من حيث انه عرض ولا من حيث انه اعتقاد لما يلزم من ان يكون الايمان قبيحاً منهياً
عنه وكذا الكفر كذب وهو دليل سفه الكافر ودلالته على سفهه صدق فكان الكذب صدقاً في الدلالة على سفه الكاذب
وليس بقبيح ولا سفه لانه يستحق العقاب من حيث انه صدق بل من حيث انه كذب وكذا السواد شيء وعرض ولون وليس بسواد
لانه شيء ولا لانه عرض ولا لانه لون لما لوجودنا اشياء واعراضا والوانا ليست بسواد ولا يعنون بهذه الجهات
كما هو جهات الاجسام من حيث فوق وتحت وعن يمين وعن شمال وخلف وقدام بل يعنون ما بينا من وجوه الجهات
من حيث العبارة والمعنى وذكر الجهات التي يصح منها مماسته بالآفاتها وبمعرفة تفسير الجهات تظهر جهالة المعتزلة بانكارهم ذلك
وزعمهم ان الجهات تكون للاجسام وكل جهة تغاير صاحبتها والعرض شيء واحد فلا وجه لجعله اشياء متغايرة مع انه في
شيء واحد كما شنع الاسكافي وجعفر بن حرب وغيرهما حيث صنفوا تصانيف لابطال الجهات النقل وكل ذلك
لانكار الحقيقة وجهلهم بحقائق مذاهب الخصوم هذا تقرير مذهبهم وان كنا نحن لا نحتاج الى القول بجهات الفعل

على ما قررنا

على ما قررنا وشيخنا ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ورضي عنه ذكر جهات الفعل لا لحاجة الى ذلك بل
على طريق المساهلة وتصحيحاً للمذهب وابطالاً للباطل من جميع الوجوه فانه قال لو اعترض قائل من القائلين بجهات الفعل
لو جاز ان يكون شيء واحد شراً من فاعل خيراً من فاعل جوراً من فاعل عدلاً من فاعل لجاز ان يكون شيء واحد صدقاً كذباً
قيل لو لزمنا ذلك باثباتنا ما اثبتنا لزمكم ايضاً ان تجعلوا شيئاً واحداً صدقاً من فاعل كذباً من فاعل قياساً على اثباتكم
فعلاً واحداً طاعة لله تعالى معصية لغيره لان الطاعة لله معصية للشيطان وكذا قياساً على اثباتكم شيئاً واحداً انتقد ما الى محاله
تابعاً لغيره وقياساً على اثباتكم شيئاً هو فعل لشيء ترك لغيره فان لم يلزمكم ذلك لم يلزمنا وحقيقة هذا الكلام
ان ما كان يستحقه الشيء من الوصف لذاته لا يختلف باختلاف الاضافة لان علة استحقاقه ذاته وذاته لا تختلف باختلاف
الاضافة فلا يختلف ما استحقه لذاته لان علته لم تختلف فلا يختلف المعلول وما كان استحقه باختلاف ما يضاف اليه يختلف
باختلاف المضافات لان علته تختلف فيختلف المعلول وما اثبتنا اختلاف الجهات فيه كان من الاوصاف الثابتة
باعتبار الاضافة كالطاعة والمعصية والحكمة والسفه والشر والخير واشباه ذلك فكان ذلك نظير الاب
والابن والعم والخال واشباه ذلك والله الموفق والاشعري وان كان يجعل الخلق من المخلوق واحداً
لا يقول بجهات الفعل ويقول ان قول القائل ان الانسان يعذب عليه من جهة كذا ولا يعذب عليه من جهة كذا
كلام مستحيل متناقض لانه لا جهات للفعل قال وحقيقة الجواب عندنا ان الله تعالى يعذب على الكفر الذي
هو خلق وعلى الخلق الذي هو كفر لا لانه خلق وقول القائل من جهة كذا ومن جهة كذا فاسد وهذا في الحقيقة ما تقوله من
يقول بجهات الفعل لما قرّ انهم لا يريدون بذلك اثبات جهات كجهات الاجسام انما يريدون ان الفعل يوصف
بانه كفر ويوصف بانه خلق ويوصف بانه شيء وبانه عرض وبانه اعتقاد وبانه محدث ولا يعذب عليه
الا لانه كفر ولا يعذب لانه عرض او اعتقاد او شيء او محدث فلا معنى لكل هذا الانكار اذ هو انكار من حيث
اللفظ دون حقيقة المعنى ولا مشاحة في العبارات واطلق الاشعري ذلك ايضاً فقال الكفر الذي هو حجة الله تعالى باطل
لا من حيث كان حجة فدل انه لا وجه لانكاره والمعتزلة لمعرفتهم بتضايق الكلام عليهم من هذا الوجه ينكرون
القول بجهات الفعل جداً وينسبون قائله الى الحمق ويظهرون التضجر عند سماعه ويشتغلون بالتشنيع
والمشاغبة تنفيراً للضعفة عن ذلك وتمويهاً عليهم وستراً لوهاء مذهبهم ومن وقف على ما بيننا
من الوجوه عرف الحقيقة ولم يحد عن اثبات ذلك عند تهويل المعتزلة وبين لهم انه يقول ما يقولون هم
اضطر جميع العقلاء الى القول به والله الموفق ثم ان هذا كله منا جرى مع الخصوم على طريق المساهلة فلو ما نعا
ذلك هذا انكم تعنتون ببعض فصول الخلاف فان كان المانع لكم من القول بخلق الافعال تعذر استحالة
اضافة القبيح الى الله تعالى فهذا المانع لكم في اضافة الطاعات الى الله تعالى وهي حكم ومحاسن فقولوا بخلقها
لانعدام هذا المانع فيها والاظهر تعنتكم على ان عندكم كانت الطاعات كلها بارادة الله تعالى والله تعالى يقول
فعال لما يريد فكانت الطاعات مفعولة له لانها مرادة له وهو يقول فعال لما يريد فاما ان يقولوا بكون الطاعات

مخلوق له واما ان يقولوا انها ليست بارادته فيبطلون مذهبهم واما ان يقولوا انها وان كانت مرادة له فلم يفعلها
ويكره النقص ويردونه وفيه ما فيه ثم نقول لا شك ان حسن الطاعات فوق حسن الاجسام لان حسنها حسي وهو يختلف
باختلاف الحواس على ان عند المعتزلة لا وجه لقول بحسن الاجسام لانكارهم قبح ما قبح منها وان عرف ذلك بالحس فكيف انكرهم
انكار الحس اذ لا يعرف الا بما يعرف به القبح ولا حقيقة لتلك المعرفة فكذا هذه وحسن الطاعات عقلي وهو مما لا يختلف
باختلاف العقول ولا يتبدل بحال وحال وتفاضل الفاعلين بتفاضل الافعال فينبغي ان يكون كل عبد مطيع افضل
من الله تعالى واحسن فعلا وارفع درجة لعلو رتبة فعله على فعل الله تعالى والخطاط رتبة فعله عز وجل من افعال العباد
ويكون في مقدور العبد من المحاسن ما ليس يماثل ذلك او يقاربه في مقدور الله تعالى والقول به قول لا خفاء بما فيه
فكان مقدور الله تعالى هو ابليس والقردة والخنازير والاقذار والانتان والزمانة والعمى والشلل والامراض
والموت والمصائب ومقدور العبد الصوم والصلوة والحج والاقرار والتصديق والاعتقاد والتوحيد والافضال
الى المحتاجين والاحسان اليهم والوفاء بالعهود واداء الامانات والجود والسماحة وغير ذلك من الفضائل
الداخلة تحت قدرة العباد فنور كل واحد من الفاعلين بمقدوره وذهب بما خلق وفاز العبد بالاسم الاحسن
والحظ الاجزل وقصرت قدرة القديم عن ذلك ولعل المعتزلة بهذا الالزام يعرضون عن جانب المحاسن صفحا ويتشبثون
بالمقابح ليتمكنوا عسى من ترويج باطلهم على ضعفة المسلمين عصمنا الله تعالى عن ذلك بكرمه وفضله وهو ذو الفضل العظيم

فصل ثم تكون افعال الخلق مخلوقة لله تعالى ولا يلزم ان تكون العباد شركاء الله تعالى في الفعل وذلك لان حقيقة (ثم تكون افعال العباد)
الشركة ان يكون لكل واحد من الشريكين ما ليس لصاحبه فيما اشتركا فيه فان المشرك عند اهل الاسلام نوعان احدهما
مشرك يثبت لله تعالى شريكا في تخليق العالم وهم المجوس لعنهم الله تعالى فيكون ما هو مخلوق الله تعالى من الخيرات غير ما هو
مخلوق شريكه وما هو مخلوق شريكه من الشرور والقبائح غير ما هو مخلوق الله تعالى والآخر من يثبت لله تعالى شريكا في استحقاق
العبادة دون التخليق وهم عبدة الاصنام لعنهم الله تعالى فانك ان سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله غير انهم يعبدون الاصنام كما يعبدون الصانع ويجعلونها مستحقة للعبادة كما استحقها الصانع ثم ما يوجد
من عبادتهم للاصنام لا يكون عبادة لله تعالى وما يوجد من عبادة الله تعالى لا يكون عبادة للاصنام وفي العرف عند
ارباب اللسان الشركاء في القرية والمحلة قوم يكون كل واحد منهم اختص بملك شيء من القرية لا يملكه غيره من الشركاء
ولم يجعل لكون شيء لذات من وجه ولذات من وجه شركة بينهما باجماع العقلاء فكان ما هو ملك العبد هو بعينه
ملك الله تعالى ملك تخليق لم يزل شيء من المخلوقات عن ملكه بتمليك العباد ذلك ولم يقل احد ان العبد شريك
الله تعالى فيما يملكه من العقار او الحيوان او الثياب والفرش والاواني وغير ذلك وان كان ذلك ملك العبد
وغير ما هو ملك العبد ملك الله تعالى وعين ما هو ملك الله تعالى ملك العبد من العالم اعراض واعيان وما اوجده
الله تعالى غير ما اوجده غيره وما اوجده غيره غير ما اوجده الله تعالى فيكون العالم له ولا عبارة وهذا هو حقيقة الشركة وكذا
في كل فعل كان العبد شريك الله تعالى فانا اذا رأينا ان زيدا مع عمرو اذا اشتركا في بناء الدار وما يقدر عليه

هذا من اجزاء الدار

هذا من اجزاء الدار لا يقدر عليه ذاك وما يقدر عليه ذاك لا يقدر عليه هذا فجعل كل واحد منهما ما في قدرته حتى تم بناء الدار بهما
لم يمنع احد من ارباب اللسان والعقلاء من القول ان زيدا وعمروا اشتركا في بناء الدار ثم ان الفعل من العبد لن يحصل
الا بوجود قدرته يخترعها الله تعالى لا قدرة للعبد عليها والفعل يخترعه العبد لا قدرة لله تعالى عليه وحصول الفعل المجموع مقدورهما
فكان الاحياء شركاء لله تعالى في تخليق العالم وكل حي في كل فعل يفعله شريك الله تعالى فاما ما قلنا فلا يوجب الشركة
لان عين ما هو مقدور الله تعالى مقدور العبد باقداره وما هو مقدور العبد مقدور الله تعالى وهذا لا يعقل شركة كما في الملك
اذ ما هو ملك العبد عينه ملك الله تعالى وما هو ملك الله تعالى من الاعيان التي جعلها ملكا للعبد وهو عينه ملك العبد
ولم يعد ذلك شركة في الملك باجماع العقلاء وبالوقوف على حقيقة الشركة علم ان المعتزلة هم الذين اثبتوا لله تعالى
في العالم شركاء وفي كل فعل اختياري شريكا ونحن بحمد الله تعالى برآء عن ذلك فكان نسبة المعتزلة ايانا الى القول
بما يوجب الشركة ووصف انفسهم بالبراءة من ذلك وقاحة عظيمة او جهلا بحقيقة الشركة المعقولة وصاروا باثبات الشركاء
لله تعالى في العالم وفي كل فعل مساعدين للمجوس بل كانوا شرا من المجوس من وجهين احدهما ان المجوس لعنهم الله تعالى
ما اثبتوا لله تعالى الا شريكا واحدا وهؤلاء جعلوا كل ما دب ودرج من ذوي الارواح والمهج شركاء الله تعالى والثاني
ان المجوس ارادوا باثبات الشريك تنزيه الله تعالى عما هو عندهم سفه وما اضافوا الى الشريك الا الشرور والقبائح
والمعتزلة اضافوا كل ما هو حسن على الحقيقة الى غير الله تعالى وجعلوا ما فعله غيره احسن مما فعله الله تعالى على ما قررنا
وبالله العصمة والنجاة عن كل ضلالة وبدعة وفي المسألة دلائل كثيرة ذكرها من تقدم من ائمتنا الماضين قدس
الله تعالى ارواحهم ومن ساعدنا في هذه المسألة من ارباب المذاهب وغيرهم لا وجه الى ذكر عشرها فضلا
عن كلها لما يقتضي حصرها وذكر ما بالخصوم عليها من الشبه ودفعها والكشف عن بطلانها كتابا موذا يربو على هذا الكتاب
الذي نحن بصدده ولو كشف عما للامام ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى من الاشارات اللطيفة والعبارات الوجيزة
الجارية مجرى التوقيعات في هذا الباب لطال الكلام وملت عن ضبطها الافهام ومحصول المسألة ان انكارهم تخليقها
من الله تعالى اما ان يكون لما لا دلالة عليها او للاحالة او لما في التولد ايجاب الضرورة وامتناع ارتفاع
الامر والنهي وان كان انكارهم لعدم الدلالة فقد اقمنا الدلائل السمعية والعقلية ما فيه كفاية لمن نصح نفسه
ولم يكابر عقله وان كان انكارهم للاحالة فيطالبون دليلها ولا دليل معهم سوى انه لا يتصور في اوهامهم لكون الشيء عندهم
فعلا لفاعلين وتعلق قدرتين به او لان القول به يوجب الشركة وقد تفصينا عن عهدة كل ذلك وان كان
انكارهم لما فيه ايجاب الضرورة فقد اجبنا عن ذلك ودفعنا الشبه بحمد الله تعالى على ان العلم بكوننا مختارين ثابت
بطريق الضرورة وثبوت الاختيار لا ينفي التخليق لما مر على ان التخليق كيف ينفي الاختيار وهو تعالى يخلق الفعل الاختياري
لا الضروري وبينهما مفارقة والقول بانه تعالى يريد تخليق احدهما يخصص الآخر او لا الى اثبات الاضطرار
والعجز للصانع جل وعلا فكان في جعل الفعل الاختياري ضروريا لحصوله بالتخليق انكار علم الضروري وفي جعل البارئ
مضطرا في تخليقه فان زعموا ان العبد لا يمكنه الخروج عما خلقه فكيف يكون مختارا قلت والعبد لا يمكنه الخروج عن معلوم

الباري فكيف يكون مختاراً والباري لا يخرج بفعله عن معلومه فكيف يكون مختاراً وجوابه انه تعالى لما لم يكن في فعله مضطراً
وان كان لا يخرج عن معلومه لانه وان كان لا يخرج عن معلومه فمعلومه انه يفعل ما يفعل باختياره فلو صار مضطراً لانقلب جاهلاً
حيث علم انه يفعل ما يفعل باختياره فلم يفعل بل فعل مضطراً فكذا العبد لا يصير مضطراً بعلمه وان كان لا يخرج عن معلومه
لان معلومه تعالى ان العبد يفعل ما يفعل باختياره فلو صار مضطراً لانقلب علم الباري جهلاً وذلك محال فبقي العبد
مختاراً فكذا لما خلق فعله الاختياري بقي مختاراً اذ لو انقلب بذلك مضطراً لم يحصل ما خلق على ما خلق بل على غير
ما خلق وهو امارة اضطراره فكان القول بما قالوا موجباً لكون فعل الله تعالى بالاضطرار وهذا محال واذا لم يصر
العبد بتخليق فعله مضطراً في فعله كما لم يصر بتخليق السموات والارض فكان خلق كونه وخلق السموات والارضين
والجبال والبحار سواء في ان لا يوجب اضطرار العبد والله الموفق وعورض ابو هاشم في قوله ان العبد لما
لم يمكنه الخروج عن مخلوق الله تعالى كان مضطراً ان العبد لا يمكنه الخروج عن الحركة فكان مكرهاً على احدهما فزعم انه يمكنه
الخروج عنها وزعم ان القادر السليم الالة التام القدرة يجوز خلوه عن الفعل وتركه فكان ممكناً من الخروج عنها فلم يكن مكرهاً
على احدهما فارتكب المحال بذلك ولزمه ان دخل وقت صلوة لو انقضى وهو لم يفعل شيئاً لا فعلها ولا تركها ان لا يعاقب
لانه لم يفعل فعلاً قبيحاً ومن المحال ان المامور بالصلوة يمضي عليه وقت الصلوة وهو لم يصلها ولا يستحق العقاب فزعم انه يعاقب
فقيل على ماذا يعاقب وان لم يفعل فقال يعاقب لا على فعل وجد منه وهذا عين مذهب الجبرية لعنهم الله تعالى
ان العبد يعاقب لا على فعل وجد منه وهذا ارذل عليهم فقال ان هذا يجب على الله تعالى تعذيبه وجوباً لو امتنع عن ذلك او اخرج
العبد عن الدنيا قبل التوبة لصار سفيهاً وزالت ربوبيته وقد رددنا هذا عليه في مسئلة الاستطاعة واعدنا
ذكر هذه المسئلة هاهنا ليعرف العاقل مذهبهم الذي عليه خلافهم في زماننا هذا ويعلم ان نسبة هؤلاء خصومهم الى الجبر
مع انهم يثبتون للعبد الفعل ويعرفون الفرق بين الاختيار وبين الاضطرار بالضرورة مع ان هذه مقالتهم وقاحة عظيمة
وظلم ظاهر ثم مذهبه في تفسير مسئلة الجبر ان الله تعالى قادر ان يجبر العبد على الايمان ان يخلق له علماً يعلم بانه لو لم
يؤمن عذب عذاباً اليماً فيصير بذلك مجبوراً على الايمان وهو يزعم ان الله تعالى قادر على الظلم والكذب ولو ظلم او كذب
لاستحق الذم وزالت ربوبيته فصار على تقدير قوله مجبوراً على العدل والصدق اذ لو لم يفعله للحقه ضرر عظيم
اذ لا ضرر اعظم من زوال الالوهية وبطلان الربوبية فكان هذا الرجل قائلاً بانه تعالى مجبور وقال في العباد بما هو جبر
محض فلا ادري لم ينسب غيره الى القول بالجبر والحمد لله الذي عصمنا عن مثل هذه المناقضات والتحكم على الله تعالى
وعلى خلقه بالباطل والاحتجاج على الخصوم بما لا حجة فيه

الكلام في ابطال القول بالتولد واذا ثبت ان ليس للعبد قدرة
التخليق ولا اكتساب الا لما يحل محل قدرته ثبت ان ما يوجد في الخشبة من الحركة عقيب اعتماد الرجل عليها وما يوجد من الالام
في الحيوان عقيب ضرب الرجل اياه واشباه ذلك ليس بفعل للعباد لا بطريق التخليق ولا بطريق الاكتساب
وزعم جمهور القدرية ان ما يحدث من هذا الجنس في المحال عقيب اسباب يفعلها الانسان في حيزه كلها افعال الانسان
وهو خالقها لا صنع لله تعالى في شيء من ذلك ويسمونها الافعال المتولدة فكان مرور السهم وحركاته واصابته الهدف

والاصابة الحيوان

والاصابة الحيوان وما يحدث فيه من الانجراح والالام والموت كل ذلك متولداً من تحريك الرامي يده بالقوس ونزعه اياها
والعبد خالق كل ذلك ومكتسبه وكذا الانكسار في الاواني والانخراق في الثياب واجاز بشر بن المعتمر احد رؤسائهم
ان يكون في السمع والبصر وما وراء ذلك من انواع الادراك وجميع انواع الالوان والطعوم والروائح متولدة عن فعل
الانسان وكل ذلك يكون مخلوقاً له مخترعاً من جهته لا صنع لله تعالى فيه وزعم النظام ان ما يسمى عندهم الافعال المتولدة
كل ذلك فعل الله تعالى بايجاب الخلقة اي ان الله تعالى خلق الشخص الحيواني على وجه يوجب ان يخلق الله تعالى فيه الالم
عند الضرب والسهم على وجه يوجب ان يخلق الله تعالى فيه المرور عند الرمي وكذا الزجاج مع الانكسار وحكي
عن ابي العباس القلانسي ان كل ذلك فعل الله تعالى بايجاب الطبع وهو قريب من مذهب النظام بل لا فرق بينهما
وحاصل المذهبين استحالة انعدام ذلك عند وجود ما هو سببه كما هو مذهب اهل الطبائع الا ان اولئك
يضيفون ذلك الى طبيعة المحل فحسب وهما يضيفان الى الله تعالى ويكتفيان بايجاب الخلقة والطبع والقول بالايجاب
على الله تعالى قول باضطراره ويؤدي الى ان من فعل سبباً في محل يصير موجباً على الله تعالى ان يفعل ذلك المتولد
في المحل بحيث لا يكون له قدرة الامتناع والقول ظاهر الفساد يؤدي العوار وعندنا ان خلو المحل عن هذه المعاني
عند وجود ما يعد في العرف سبباً لها جائز والله تعالى لا يجب عليه ان يفعل شيئاً منها في المحل وما يفعل يفعل باختياره
غير انه اجرى العادة بان يفعل ذلك كله وزعم ثمامة بن الاشرس ان ما يسمى عندهم متولداً كل ذلك افعال
لا فاعل لها وابطل بهذه البدعة على نفسه طريق اثبات الصانع حيث جوز ان كثيراً من الافعال المحكمة المتقنة
تخرج من العدم الى الوجود وتختص بالوجود بعد العدم من غير تخصيص مخصص وايجاد موجد وهو التعطيل المحض
نسأل العصمة عن القول بمثله فاما جمهور المعتزلة فانهم يزعمون ان تلك المعاني في محالها توجد على وفق ارادة فاعل
السبب وقصده كما توجد افعاله القائمة به على وفق ارادته وقصده فانه اذا اراد ان يتحرك الجسم حركة يسيرة
دفعه دفعة خفيفة ومتى اراد ان يتحرك حركة قوية دفعه دفعاً قوياً وكذلك الحال في الالم وذهاب السهم
واشباه ذلك هذا من حيث الحقيقة ومن حيث الحكم ان فاعل اسبابها يلام عليه ويعاقب ويذم عليه ويعاتب
فان الانسان يعاتب ويعاقب على جرح الغير وايلامه ولو لم يكن ذلك فعله لما توجهت عليه الملامة ولا استحق عليه
العقوبة المتلفة اذ الشاكية اذا استحال ذلك واستحالة على فعل الغير محال ودليلنا في المسئلة ما سبق من الادلة
التي تدل على ان ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى محال وان الاكتساب له الا لما يقوم بمحل قدرته لما يوجب
اثبات قدرته على اختراع شيء وتعلقها بما ليس في محل قدرته ابطال دلالة التمانع التي هي دلالة توحيد الصانع جل وعلا
وذلك دليل كاف ثم نقول ان الحادث في المحل عقيب السبب لو كان فعلاً لفاعل السبب لكان لا يخلو اما ان كان
له عليه قدرة واما ان لم تكن له عليه قدرة فان لم تكن تعلقت قدرته به فلا يكون فعلاً له وان تعلقت قدرته به لكان لا يخلو
اما ان تعلقت به عين القدرة التي تعلقت بالسبب واما ان تعلقت به قدرة اخرى ولا وجه الى ان يقال تعلقت به
عين هذه القدرة لوجهين احدهما ان تعلق قدرة واحدة بمقدورين متباينين او متضادين او مختلفين محال اذ كل قدرة

محدثة لا تتعلق الا بمقدور واحد كما ان كل علم محدث عند اكثر اصحابنا لا يتعلق الا بمعلوم واحد والوجه الثاني ان القدرة على الكسب
فقط على الالم وقوة اثر من نفثا على مرور السهم والاصابة والجرح والالام والموت وقد مر ان سبق القدرة المحدثة
على المقدور محال ولا وجه ان يقال بان ذلك المعنى يوجد بقدرته اول سبب قدرته سببها هي قدرته عليها لانه لو كان
كذلك لما كان ذلك المعنى في المحل حاصلا على السبب المتقدم ولكان القادر ممكنا من تحصيله بلا تحصيل السبب كما يقدر
على تحصيل كل كسب له في حيز قدرته من غير تقدم سبب وحيث استحال ذلك دل انه لم يقدر عليه بقدرته التي هي
قدرته عليه على الخصوص ولانه لو حصل بقدرته اول يصح ان يقدر على ضده بدلا عنه وقت وجوده بتلك القدرة
على قول من يقول ان الاستطاعة تصلح للضدين وبقدرته سوى هذه بدلا عنها صالحة لضده وحيث استحال ان يقدر
بالقدرة على تسكين السهم اذا خرج بعد الرمي او الارسال وتخليق اللذة في بدن المضروب والمجروح بعد الضرب
والجرح وتحصيل الحياة بعد الجرح الفاحش بدلا عن الموت دل انه لا يجوز ان يقدر عليه بقدرته الحاصلة ولانه لو قدر
على ايجاد الاسلام في جسم ثوب منه من غير اعتماد عليه واتصال به لقدر ان يفعل ذلك في جسم بعيد او
هو يتجاري او جسم وهو باقصى المغرب ولصحت قدرته على ايجاد ذلك في اي جسم شاء وذلك ظاهر
الفساد واذا بطل ان يكون قادرا على ذلك المعنى بقدرته سببه وبقدرته اول سواها بطل ان يكون قادرا عليه اصلا
ولانا نعلم جواز موت الرامي بعد رميه قبل الاصابة وبعد ما مات لا يتصور منه قدرته ولا علم فلو كان ما يوجد منه الافعال
بعد ذلك افعالا له وهي محكمة متقنة لجاز فهو كل فعل محكم عن قدرة فاعله وعلمه وحياته ولجاز حصوله بموات
عاجز جاهل وقد عرفنا وهذا والله الموفق واما تعلقوا به من الشبهة المعقولة فواهية لما ان خصومهم لا يسلمون حصول
ذلك على موافقة قصده لقصده بل بارادة الصانع جل وعلا واجرائه العادة انه يفعل ذلك عقيب صنع العبد في حيز
قدرته لما مر من دليل استحالة ذلك ان يوجد بقدرة العبد ثم يجب على هذا الاعتلال ان الله تعالى لو اجرى العادة
عند مباينة العبد الحجر ان يخلق في الحجر صعودا او اجرى العادة ان يخلق عند قيامه حركة في الجبال ان يكون ذلك فعل العبد
ولو اجرى العادة ان يخلق الالم الشديد عند الضرب الخفيف والالم الخفيف عند الضرب الشديد ان يكون كل واحد منهما
سببا لما تقدم من السبب وان مروا على هذا تجاهلوا ويزيدوا اشياء يزداد ظهور تجاهلهم من نحو ان يقال لو اجرى الله تعالى
العادة بطيران الجبال في السماء ومرها في الهواء مر السحاب عقيب اشارة الناس اليها وتهافت السموات السبع
عند اكل الناس ورجوعها الى مكانها عند امتناعهم عن ذلك ان يكون كل ذلك صنع فاعلي هذه الاسباب وهذا
تجاهل وان ابوا هذا نقضوا دليلهم ويجب بهذا ان يكون حصول السمن في الطفل عند حسن قيام الحاضنة بتربيته و
حصول السمن في الدابة عند قيام السائس بمصالحها ومراعاته وقت الغذاء والعلف والسقي لها من فعل الحاضنة
والسائس وكذا حصول الزروع والبقول والرياحين واغصان الاشجار والثمار عند قيام الزراع بسقيها
وتسميدها وتشذيبها ويوجب ان يكون ذلك فعلا لها ويكون للعباد قدرة تخليق الاجسام وهذا الحاد ظاهر وما لزم من فصل
الاحكام فكل ذلك متعلق بالكسب به ما حصل بمحل قدرته من الفعل الذي جعله الله في العادة الجارية كالسبب لما يوجد

في المحل وان كان لا صنع

في المحل وان كان لا صنع له فيه ثم الامر في الشاهد بالتسويد والتعليم جائز واللوم على تركه سائغ وجهد الطبيب على المعالجة الحاصلة
في بدن من عالجه وملامته على ازدياد في المرض عقيب معالجته وكذا في حصول زيادة في ضوء البصر والظلمة فيه
والقول بكون هذه الاشياء من فعل العباد خارج عن الاجماع ولو ارتكبت المعتزلة هذه الفصول فقد قصدوا اثبات
شركاء لله تعالى في جميع اجناس المخلوقات وظني انهم لا يبالوا ان من هذا وامثاله عند رجائهم ترويج باطلهم وتصحيح
فاسدهم وبالله العصمة

الكلام في الآجال

ثم المقتول عندنا ميت باجله وما يخلق الله تعالى عنه من المعنى المنافي للحياة هو مفعول الله تعالى وليس بفعل القاتل وهو
الموت والقتل فعل القاتل قائم به ليس بحال في المقتول والقتل الذي يوجد في القاتل ويوجد الله تعالى عقيبه
ازهاق الروح او الموت في المحل بطريق اجراء العادة يسمى قتلا كما يسمى ما يتوقف عقيبه اجزاء جسم
صلب كسرا والتفرق مفعول الله تعالى لا صنع للعبد فيه وزعم الكعبي ان المقتول غير ميت لان الموت
من فعل الله تعالى والقتل من فعل القاتل وقال غيره من المعتزلة ان في المقتول معنيان احدهما من الله تعالى وهو
الموت والاخر من العبد وهو القتل وما ذكرنا من ابطال دلائل القول بالتولد يوجب بطلان هذا كله
ثم يتصل بهذا ان المقتول ميت باجله وهذا هو اجله لا اجل له سواه وكذا قال ابو الهذيل من جملة المعتزلة
حتى قال لو لم يقتل لمات باجله في وقت قتله ذلك والمدة التي لم يعش اليها لم تكن اجلا له ولا من عمره و
عند ما ليس الامر كذلك بل يعيش لا محالة وكذا قال الجبائي ان لا اجل له الا هذا وقال الباقون المقتول مقطوع
عليه اجله كذا ذكروا ولنا قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والحديث المعروف
ان عند تصوير العبد في بطن امه يامر الله تعالى ملكا فيكتب على جبهته رزقه واجله وسعادته وشقاوته
وتعلقهم بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وتقدير الاية عندنا والله تعالى اعلم
وما يعمر من معمر ولا ينتقص من عمر معمر اخر سواه اي يعطى لهذا الشخص من العمر ما يكون ناقصا بمقابلة عمر الاول
والهاء راجع الى من يماثله في الاسم لا الى عين المذكور كما يقال هذا درهم ونصفه اي نصف درهم اخر
مماثل الاول في الاسم كذا ذكره كبار اهل اللغة منهم الفراء ويقولون لو كان مات باجله لم يجب القصاص
ولا وجب الضمان اذا الحادثة فيه بحيا لانه احسن اليه والجواب ان وجوب القصاص والضمان
لارتكابه النهي باكتسابه الفعل الذي اجرى الله تعالى العادة بتخليقه الموت عقبه لا على ما وجد في المحل من المعنى
المنافي للحياة على ما مر في مسئلة التولد بحقيقته ان عندهم كان من الجائز ان يكون هذا اجله ان لم يكن
واجبا والضمان لا يجب مع الشك ولا القصاص ومع ذلك وجب ههنا دل انه انما وجب
لما ذكرنا ثم الحقيقي انه لا خلاف في هذه المسئلة لانهم لا يقولون ان معلوم الله تعالى في انتهاء عمره غير هذا اذ لا نطق
بهذا بل خالف هشام بن عمرو في تجويز كون المعدوم معلوما وانما يقولون ان الله تعالى يعلم انه يقتل لا محالة

ويعلم انه لو لم يقتل لعاش الى وقت كذا فعلى الاصل انه تعالى يعلم ما يكون ويعلم ما لا يكون لو كان كيف كان يكون على ما قال في حق الكفار
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون يعلم انه لا يردون ونحن لا ننكر هذا وانما ننكر كون ذلك مشكوكا مجهولا
عنده كما يكون ممن يجهل العواقب وهم ايضا يأبون هذا والله الموفق

الكلام في الارزاق

ومما يتصل بهذه المسألة مسألة الارزاق ثم عندنا كل يستوفي رزق نفسه ويأكله حلالا كان او حراما ولا يتصور
ان يأكل انسان ما حصل رزقا له ولا ان يأكل غيره رزقه او يأكل هو رزق غيره وقالت المعتزلة من الجائز
ان لا يأكل رزقه ويأكل رزق غيره والرزق في اللغة اسم للقوت المقدر ولهذا يسمى ما يجري عليه السلطان
من المرابطين في كل شهر شيئا مقدرا من رزقه وقد يستعمل ويراد به الملك وقد يستعمل ويراد به الغذاء قال
الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والدواب لا ملك لها بالاسباب المشروعة فكان المراد
منه ما يحصل لها به الاغتذاء فان حمل على الملك لم يكن الحرام رزقا والانسان قد يأكل رزق غيره اي ملكه ويأكل
غيره رزقه اي ملكه وان حمل على الغذاء كان الحرام رزقا لان الله تعالى يغذينا اي يخلق الغذاء والنمو في ابداننا
وهو تعالى بخلقه منفرد لا صنع للعبد فيه ومن المحال اطلاق اسم الرزق على الملك خاصة دون الغذاء بل هو يقع عليهما
جميعا ثم يصح ان يقال فلان عاش مائة سنة لم يأكل رزق الله تعالى والشيخ ابو الحسن الرستغفني وابو اسحق
الاسفرايني ما حققا الخلاف في مسألة الآجال والارزاق وقالا فيهما خلاف من حيث العبارة
لا غير وهو الصواب والله ولي الهداية والتوفيق

الكلام في الارادة

قد سبق منا الكلام ان الله تعالى مريد بارادة ازلية وان المشيئة والارادة لفظان ينبئان عن معنى واحد وهي صفة
قائمة بذاته وقد بينا الخلاف بيننا وبين طوائف المعتزلة فلا نعيد ونحتاج في هذا الباب الى ذكر ما يصح
دخوله تحت ارادة الله تعالى فنقول الاصل عندنا ان كل حادث حدث بارادة الله تعالى خيرا كان او شرا
حسنا كان او قبيحا جوهرا كان او عرضا وزعمت المعتزلة ان الله تعالى يريد من افعالنا ما هو حكمة وطاعة ولا يريد
ما هو معصية وقبيح واختلفوا في المباحات فمنهم من زعم ان الله تعالى مريد لها ومنهم من زعم ان الله تعالى غير مريد
لها وينبغي ان يكون هذا على قول البغداديين منهم فانهم زعموا ان الله تعالى لا يوصف بالارادة في الحقيقة
وانما يوصف بها مجازا فما تعالى انه تعالى اراده فان كان ذلك من افعاله فمعناه انه يفعله او فعله
وما كان من افعال غيره فالمراد منه انه امره به فلما كانت الارادة عندهم امرا والمباح ليس بمأمور فلا يكون
مرادا والاصل عندنا ان كل حادث حدث بارادة الله تعالى على اي وصف كان ثم ما كان من ذلك
طاعة فهو بمشيئته وارادته ورضاه ومحبته وامره وقضائه وقدرته وما كان معصية فهو بمشيئة الله تعالى
وارادته وقضائه وقدره وليس بامر الله تعالى ولا برضاه ومحبته وذلك لان محبته ورضاه ترجع الى كون الشيء
عنده مرضيا على ما قدمنا اصحابنا وهو الظاهر من قول مشايخنا في ديارنا الشايع في عوامنا وخواصنا

ونص عليه شيخنا ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى وزعم ابو الحسن الاشعري ان المحبة والرضا بمعنى الارادة ويعمان
كل موجود لعموم الارادة فكل ما اراد وجوده فقد رضي بوجوده واحب وجوده على الوجه الذي اراده ومشايخنا رحمهم الله تعالى
يقولون نحن نسير على المتقدمين بان ما علم الله تعالى ان يوجد اراد وجوده شرا كان او خيرا قبيحا كان او حسنا طاعة كان
او معصية وما علم انه لا يكون اراد ان لا يكون شرا كان او خيرا قبيحا كان او حسنا طاعة كان او معصية فالله تعالى
لما علم ان يوجد من فرعون وابي جهل لعنهما الله تعالى وغيرهما من الكفرة الكفر اراد منهم الكفر وان نهاهم عنه
ولما علم انهم لا يوجد منهم الايمان اراد ان لا يوجد منهم الايمان وان امرهم به وزعمت المعتزلة ان ما امر الله تعالى
به اراد وجوده وان علم انه لا يوجد وما نهى عنه كره وجوده واراد ان لا يوجد وان علم وجوده فلما كان
امر فرعون بالايمان اراد منه الايمان وان علم انه لا يوجد منه ولما نهاه عن الكفر اراد ان لا يوجد منه الكفر
وان علم انه يوجد فكانت ارادة الله تعالى عندنا موافقة للعلم وعندهم موافقة للامر وعلى هذا يدور الخلاف
ثم اختلفت عبارات اصحابنا رحمهم الله تعالى في ذلك فمنهم من قال اقول في الجملة ان الله تعالى مريد حدوث
كل ما علم حدوثه ولا يكون في سلطانه الا ما يريد كونه ولا ينتفي عنه ما اراد وكما اطلقه جميع المسلمين بقوله
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فاما ولا اقول في التفصيل انه اراد الكفر عليه وشتم نفسه وغير
ذلك من المعاصي كما يقال انه خالق العالم ولا يقال على التفصيل انه خالق الاقذار والانتان والشياطين
والعقارب وان كانت هذه التفاصيل داخلة تحت الجملة فكذا هذا وهذا كما يقال كل ما سوى الله تعالى ضعيف
على الجملة ولا يقال دين الله تعالى ضعيف على التفصيل ويقال كل مخلوق حجة الله تعالى ويقال ان هذه الخنفسة منكسرة ولا يقال
حجة الله تعالى ويقال الليل مظلمة ولا يقال حجة الله تعالى مظلمة فكذا هذا والى هذا ذهب قدماء اصحابنا منهم عبد الله بن سعيد القطان
ومنهم من يقول لا اقتصر عند التفصيل ان اقول ان الله تعالى اراد الكفر والزنا بل اذكر ما يدل عليه قرينة فاقول اراد من الكافر الكفر
له قبيحا منه مذموما وكذا في غيره من المعاصي لئلا يؤدي الى ايهام الخطاب وهو اختيار الاشعري وهو قريب مما اختاره
شيخنا ابو منصور ولا خلاف بين اصحابنا في المسألة في الحقيقة بل يختار البعض عبارة لا يسبق منها
الى وهم سامع معنى لم يقصده المتكلم ثم قال شيخنا ابو منصور رحمه الله تعالى اذا سئلنا عن هذه المسألة فله وجهان احدهما
الاطلاق على المفهوم من الارادة والثاني منع الاطلاق اذا لم يفهم مراد السائل او خشي التعنت فيه وهو ان يقال ان
للمشيئة معاني فيما يتعارف احدها التمني والثاني الامر والدعاء اليه والثالث الرضا به والرابع نفي الغفلة
وخروج الفعل على ما يقدره ويريده فالاول يمتنع في كل شيء لان التمني ارادة ما علم انه لا يكون وهو ضعيف ارادة ما شك
في كونه وهو جهل والثاني والثالث منفيان في كل فعل يذم عليه والرابع به نقول وقد اجمعنا نحن وخصومنا
على معناه وان اختلفنا في اللفظة ثم هذه المسألة في الحقيقة تبتني على مسألة خلق الافعال فانا اذا اثبتنا بالدليل ان الله تعالى
خالق افعال العباد كفرا كان او معصية او طاعة وان الله تعالى مختار في فعله غير مضطر كان مريدا في تخليقه اياها فلا حاجة
بنا بعد ذلك الى اقامة دليل مبتدأ الا ان السلف لما تكلموا في المشيئة على طريق الاصالة اتبعناهم وتكلمنا فيها
فنقول ان المعتزلة يتعلقون بشبه بعضها سمعية وبعضها عقلية فاما السمعية فنحو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

اخبر تعالى انه خلقهم جميعا للعبادة وانتم تقولون انه خلق الكفرة منهم والعصاة لا للعبادة بل للكفر والمعصية و
قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والكفر اعسر العسر وقال الله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا الاية فالله تعالى اخبر انهم يقولون لو شاء الله ما اشركنا ثم كذبهم في ذلك ورد قولهم بقوله كذلك كذب الذين
من قبلهم وقوله كذلك فعل الذين من قبلهم وانتم تساعدون في المقالة من كذبه الله تعالى بنص كتابه وهو باطل وقوله وما الله
يريد ظلما للعباد وعندكم يريد كل ظلم كان ويكون وهو خلاف ما في الكتاب واكذاب الله تعالى فيما اخبر واما العقلية
فكقولهم مريد السفه سفيه اعتبارا بالشاهد ومريد الكفر كافر ومريد المعصية عاص ويعتبر بالشاهد ومريد شتم نفسه
والامر اعليه سفيه ايضا في الشاهد فكذا في الغائب اذ الشاهد دليل الغائب ولان العبد لا يمكنه الخروج عما اراد
الله تعالى على زعمكم فيصير الكافر مجبورا على كونه ممنوعا عن الايمان بالارادة التي هي ابرد احكم من الجبر في المنع فاما العذر
على ذلك والقول به تكذيب للكتاب وخروج عن الاجماع واما ان يعاقب عليه ولا عذر وهو القول بتكليف ما
ليس في الوسع ولان ارادة ما لا يرضى به سفه والامر بما لا يريده سفه في الشاهد فكذا في الغائب الى مثل هذه
الشبهات يذهبون واهل الحق يحتجون بقوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم
ليزدادوا اثما دلت الاية ان اراد منهم ازدياد الاثم حيث املى لهم ليزدادوا اثما وقال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم
كثيرا من الجن والانس ومن ذرأه لجهنم اراد منه ما به يصير لجهنم اذ لو ذرأه مع ارادة ما به يصير للجنة فقد اراد منه
ما يصير بخلافه فاذا ذرأه له ظالما وهذا محال وزعمت المعتزلة ان اللام في الايتين جميعا لام العاقبة لا لام التعليل
كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهم ما التقطوه لهذا وانما التقطوه ليكون لهم ولدا وقرة عين
ولكن لما كانت عاقبة امره ان صار لهم عدوا ذكر هذه اللفظة وكما يقال لدوا للموت وابنوا للخراب واحد لا يلد للموت
بل يطلب بقاء الولد ولا يبني للخراب ولكن للانتفاع بها ولكن لما كان عاقبة امر المولود الموت وعاقبة امر البناء
الخراب يقال هذا لبيان العاقبة والجواب انما يتصور ان يريد احد من امر ما لا يكون منه ويفعل فعلا له ولا يكون
هو بل غيره او ضده ان لو كان الفاعل جاهلا بالعواقب فيفعل فعل الغرض فلا يحصل ذلك بل يحصل غيره فاما
ما لا يجهل العواقب كيف يريد عاقبة يفعل يعلم حقيقة انها لا تكون على ما يريد وهل يفعل هذا الا سفيه ومثله ان
كمن يبذر بذرا في الارض ويريد خروج الزرع وحصول النماء مع علمه انه لم ينبت ولا يخرج وكذا استعمال
لام العاقبة فيمن يجوز عليه الجهل بالعواقب فيفعل فعلا يقصد فيحصل له تلك العاقبة ولا يحصل له ما هو المقصود
فيقال له على طريق تعريف عاقبة فعله الوخيمة التي حصلت لا على وفق قصده ليتنبه لذلك فلا يعود الى العمل
بمثله فيما يستأنف من عمره فاما في حق من هو علام الغيوب فاستعماله فاسد والله الموفق وقال تعالى
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فجعل شرح الصدر
سببا يحصل به الايمان وضيق الصدر وحرجه سببا يحصل به الضلال واخبر انه متى اراد ان يهدي انسانا
يشرح صدره ليهتدي ومن اراد ضلاله يجعل صدره ضيقا حرجا لئلا يؤمن فيبقى على الكفر والمعتزلة تنحرف عن

بما كانت المادة ادلى به

بما كانت المادة ادلى به لو كان ظن هذا الاعتراض صحيحا فعال معنى الاية انه من اسلم اتاه الله تعالى من لطائفه ما لا يقدر عليه غيره ثوابا
لطاعته ومن كفر ضيق الله تعالى صدره عقابا بالخذلان وهو تحريف لكتاب ونقل للكلم عن مواضعها وليس بتأويل وذلك لان الله تعالى
اثبت له الاسلام اذا شرح صدره والكفر اذا صير قلبه ضيقا حرجا ولم يوجب شرح القلب لانه اسلم ولا ضيق القلب لانه لم يؤمن
فكان ما قاله جعل ما هو جار مجرى الحكم علة وجعل ما هو جار مجرى العلة حكما وفساده لا يخفى واعتراض البصريين انه اراد بالهدى
البيان وبالاضلال التسمية فاسد جدا لان شرح الصدر لو كان يقع بالبيان والبيان واقع للكل لكان كل من وقع له البيان
وقع له شرح الصدر فكان كل كافر مشروح الصدر لحصول البيان له ولكان يقع له ضيق الصدر بتسميته تعالى اياه ضالا فكان كل كافر
مشروح الصدر لحصول البيان له ضيق الصدر بتسميته تعالى اياه ضالا وهو محال وكذا قسمة الله تعالى الخلق الى من شرح له الصدر
والى من جعل صدره ضيقا باطلة اذ كل لما كان البيان له واقعا وكان شرح الصدر له حاصلا لم يبق احد ليس بمشروح الصدر
البتة ونسبة الله تعالى الى الخطأ في التقسيم كفر وضلال وبالله العصمة ثم نقول لهم لما كان معنى قوله ومن يرد ان يضله
اي من يرد ان يسميه ضالا كانت تسميته داخلة تحت الارادة فبعد ذلك نقول اذا اراد ان يسميه ضالا هل يريد ضلالته فان قالوا
نعم تركوا مذهبهم وانقادوا للحق وان قالوا لا قيل اذا اراد تسميته ضالا ولم يرد ضلالته بل اراد اهتداءه فلو حصل ما اراد
وهو الاهتداء ولم يرد ما يحصل وهو الضلالة الكائن في تسميته اياه ضالا صادقا ام كاذبا فان قالوا صادقا ظهرت
مكابرتهم وان قالوا كان كاذبا قيل كان اذا مريدا كونه كاذبا في تسميته ضالا وهو سفه جل الله تعالى عن ذلك وقال تعالى
خبرا عن نوح صلوات الله تعالى على محمد وعليه وعلى جميع الانبياء والمرسلين حيث قال لقومه ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان
الله يريد ان يغويكم ذكر ان الله تعالى يريد ان يغوي الكفرة وتأويل المعتزلة ان في الاية ان نصحه لا ينفع ان كان الله يريد ان يغويهم
دليل على انه يريد تأويل فاسد لانه اذا كان يستحيل منه ارادة غوايتهم ارتفعت فائدة الذكر لانه على الاخر لو كان كما يزعمون لكان ينبغي
ان يكون مراد نوح عليه السلام من هذه الاية بيان ان نصحه ينفعهم لا محالة لان فيه تعليق نفي نفع النصح بما يستحيل ثبوته
وهو ارادة اغوائهم وتعليق النفي بما يستحيل ثبوته يكون تأكيدا للاثبات ويصير كانه قال انما لا ينفعكم نصحي اذا كان الله يريد ان يغويكم
فاذا استحال ان يريد ان يغويكم ينفعكم نصحي وحيث ثبت انه كان لا ينفعهم وانما فات ذلك بانتفاء نفع نصحه لهم عند ارادته
ان يغويهم فكان ذلك دليلا على فساد التأويل وما قاله جعفر بن حرب ان الاية نزلت انه كان في قوم نوح عليه السلام قوم مجبرة
يقولون ان الله تعالى يريد اغواءنا ففي خطابهم منبها اياهم على بطلان قولهم فقال ولا ينفعكم نصحي فيما ادعوكم اليه ان كان الامر كما
ذكرتم من انه تعالى المريد لغوايتكم ويخلق الكفر فيكم فاسد لان الامر لو كان كما زعم جعفر بن حرب اي ينبغي يحصل الادلة بذلك
بهذا القول وان الزام حجة بذلك واكثر ما في الباب انك تقول تشنيع عليهم بذلك ان على مقالتكم هذه لا ينفع بعث الانبياء
مبشرين ومنذرين ولا الدعاء الى الله تعالى وان اولئك كانوا منكرين بعث الانبياء والدعاء على السنتهم الى الله تعالى
والتشنيع مقالة بما يفضي اليه المقالة واهل المقالة يعتقدون صحتها لما يجدون نفعا انما تشنيع ذلك ان لو كانت المقالة تفضي الى امر
يعرف صاحب المقالة فساده ويقر ببطلانه فيستدل عليه فيقال لو كانت مقالتك حقا لما افضت الى هذا الباطل
اذ الصحيح لا ينتج الفاسد وانما الفاسد هو الذي ينتج الفاسد فاما اذا كان صاحب المقالة لا يعرف ما افضت اليه مقالته
لم يكن للاحتجاج بذلك عليه منفعة ولا فيه حكمة وذكر انه هذا فاسد ودفعه اليه الحيرة وما ذكره الجبائي ان معنى قوله
ان يغويكم ان يحرمكم الثواب فاسد لان اهل اللغة لم يعرفوا الاغواء بمعنى الحرمان والخيبة على انا نقول الله تعالى على زعمك

يريدوا منهم عن الثواب وحبسهم عن ذلك وهو يريد كونهم او يريد ذلك وهو يريد ايمانهم فان قال يريد ذلك وهو يريد
ايمانهم فقد اخبر انه يريد الجور على زعمه لانه لو تحقق ما يريد لكان وجد منهم الايمان وحرمهم عن الثواب وحبسهم عنه لكان ذلك
عنده ظلما فاذا اراد ذلك فقد اراد ما هو ظلم وهو يأبى ان يريد الله تعالى ما هو ظلم من غيره بقبح الظلم وزعم انه يريد الظلم من نفسه
مع انه قبيح وهذه جهالة فاحشة وان قال يريد ذلك وهو يريد كونهم فقد ترك مذهبه وانقاد للحق وكذا تاويل غيرهم ان الله
تعالى يريد ان يغويكم اي يعاقبكم والغي يذكر ويراد به العذاب قال الله تعالى فسوف يلقون غيا اي عذابا وجوابه كجواب
تاويل الجبائي انه يريد ان يعاقبهم وهو يريد الكفر او يريد ان يعاقبهم وهو يريد منهم الايمان كما ان الجواب من اجاب فالجواب على ما ذكرنا ذكر
هذه الوجوه وحكى كل تاويل عن صاحبه عبد الجبار الرازي ثم قال وكل هذا واضح فان اراد انه واضح وجه بطلانه فهو كما اراد وان اراد
انه واضح وجه صحته فهو قول يجب به الاستحياء من الناس والاستغفار من الله تعالى والتعجب من جلادته على القراءة على اهل الحكمة والتقوى والعلوم
اصح. ثم ورض بمثل هذه التاويلات مع وهائها وظهور فسادها لا دل النكرة وما اصدق ما قيل حبك الشيء يعمي ويصم
وقال الله تعالى ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا قيل فتنته اي عذابه وقيل امتحانه بالرجم والقتل وارادة ذلك
بدون ارادة ما يستوجب به ارادة ظلم وتاويلهم ان قوله تعالى فتنته اي تكليفه وامتحانه لما خاطبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما كان
يشق عليه ذلك وما كان يبالي ان لا يكلف الله تعالى عباده وقال تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وعند المعتزلة
اراد ذلك وفي الايات كثرة ولهم اعتراضات عليها فاسدة لا معنى للاشتغال بذلك لتوقف فهمه وادنى علم على بطلان
تلك الاعتراضات وقال تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين وقال تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا
وقال ولو شاء الله ما اشركوا والمعقول انه تعالى لو شاء من الكافر الايمان والكافر شاء منه الكفر ثم كان
الكفر دون الايمان لتعطلت مشيئة الله تعالى بمشيئة الكافر وكانت مشيئة الكافر انفذ من مشيئة الله تعالى وكذا مشيئة ابليس لعنه الله تعالى انفذ
في سلطان الله تعالى من مشيئة الله تعالى لان اكثر الخلق كافرين وكذا من ادل الدلائل على ضعف الملك وعجزه ان يوجد في ملكه من الابناء والاشياء
اشياء فلا يكون ولا يشاء اشياء فيكون على كره منه ووصف الله تعالى بذلك محال وهذا ادل على دلالة التمانع بالابطال ويؤدي الى التعجيز بدليل
الثنوية فاعترضت المعتزلة على هذه الايات وعلى المعقول فزعمت ان المراد من المشيئة المذكورة في الايات مشيئة الجبر اي لو شاء
ربك لجبرهم على الهدى ولآمنوا جبرا وما اشركوا وبهذا اعترضوا ايضا على المعقول فانهم يقولون انعدام ما يشاء او وجود
ما لا يشاء انما يدل على الضعف ان لو لم يكن له قدرة ايجاد ما يشاء ودفع ما لا يشاء وله قدرة ايجاد ايمان كل كافر جبرا منه
وقدرة دفع كل كفر جبرا منه ومن هذا وصفه لا يوصف بالضعف والجواب عنه ان نقول اتشبثون بمشيئة القسر والجبر
فتوقفوا عند ذلك في تفسيرها فزعم ابو الهذيل ومن تابعه ان تفسير ذلك ان يخلق فيهم الايمان جبرا ابدا دون اختيارهم فيوجد فيهم
الايمان ويندفع الكفر قيل لهم ان من حكمكم ان المؤمن هو فاعل الايمان والكافر فاعل الكفر ولهذا ابيتم ان يكون الله تعالى خالقا لافعال
الخلق لانه لو كان خالقا لكان هو المؤمن الكافر المطيع العاصي المصلي الصائم فعلى هذا لو خلق فيهم الايمان لكان هو المؤمن لا العباد
فلا يتصور ايمانهم ولم تنفذ مشيئته فيبطل قوله فلو شاء لهداكم اجمعين وقوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها اي قدرته
جعل نفسه مؤمنا وكذا ما اندفع عند العجز من جعل الكافر مؤمنا بل له القدرة على جعل نفسه مؤمنا فلو شاء لآمن بنفسه واتى
هداها لا غيره ومن العجب العجيب انه لو خلق في العبد ايمانا كسبا له باختياره وتعلقت قدرته به لم يكن العبد مؤمنا بل كان

ايمان

انه تعالى مؤمنا به

الله تعالى مؤمنا به لانه هو الذي اوجد الايمان ولو خلق ايمانا او هدى بلا اختيار من جهة العبد ولا اكتساب ولا تعلق قدرته به لكان العبد مؤمنا ولو كان الله تعالى اكرم
الخلق في بوتقة وفوض اليهم نصب ادلة دينه وخلق وكف باختيارهم واوجب على اصحابه الامر الانقياد اليهم والرضا بصنيعهم والقبول لتحكمهم ما الاولى
بهم ان يستحيوا من مثل هذا الكلام ونصب مثل هذا الدليل فكيف ولم يوجد شيء من ذلك فلما راى الجبائي عوار هذا الكلام وتشنيع اهل الحق عليهم زعم ان تفسير
مشيئة الجبر ان يخلق الله تعالى في العبد العلم الضروري بصحة الاسلام وحقيقته ويقيم له الدلائل المثبتة له العلم الضروري بذلك فيؤمنوا حينئذ
لهم العلم بصحة الايمان وحقيقة الدين غير الدين والايمان وليس من ضرورته وجود احد المتغايرين وجود الاخر لا محالة بل من الجائز ان لا يوجد
الاخر ان الله تعالى قال ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله اخبر انه
وان اقام كل دليل لا يؤمنون الا ان يشاء الله تعالى ايمانهم فكان في الاية وجهان تكذيبا لهم ببطلان هذا الكلام احدهما ان قيام هذه الدلائل
بعد وجود مشيئة الايمان عند حيث قال عز وجل ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله بعد وجود هذه الدلائل والاخر انه تعالى اثبت بقيام هذه الدلائل
لا يؤمنون فثبت انه ليس من ضرورته ثبوت الدليل والعلم به ثبوت الايمان وكذا قال وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها ومن قال يؤمنون بها
لا محالة فقد كذب الله تعالى في خبره وقال تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وحقيقة ان اهل النفاق
لم يكونوا يؤمنون وان كان العلم بطريق الحقيقة ثابتا لهم كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
فثبت ان وجود الايمان والهداية ليس من ضرورته العلم والدليل مع ما ان ابن هاشم فساد كلام ابيه زعم ان معنى مشيئة الجبر ان يخلق الله تعالى
لهم العلم الضروري انهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان اهل النفاق كانوا يعلمون انهم يخلدون في النار بتكذيبه عليه السلام
وما كانوا يؤمنون وابليس عليه اللعنة يعلم بذلك ولا يؤمن فكذا ما قامت له الدلائل الموجبة للعلم او الذي خلق له العلم الضروري يعلم بذلك
ولا يؤمن ثم المذهب عنده ان الله تعالى يقدر على الظلم والسفه والكذب ولو فعل شيئا من ذلك لبطلت الوهيته ولا ضرر اعظم
من زوال الربوبية وصيرورته عبدا مربوبا معاقبا وهو يعلم انه لو ظلم او كذب او سفه لزال ربوبيته فلما كان على قضية كلامه
مجبورا على العدل والصدق والحكمة وقد قررت الكلام فيه في مسألة خلق الافعال ثم تعالى له ولا بهائه بقيت معه قدرته
بعد العلم الضروري بصحة الايمان او العلم انه يعاقبه فان قال لا قيل كيف يوجد منه كفر لا قدرة له عليه وكيف يوجد بالايمان
بدون القدرة اذ لو كانت قدرة الايمان موجودة لكانت هي بعينها قدرة الكفر وكيف يعاقب على كفر لا قدرة له عليه فان قال نعم
قيل اذا كانت قدرة الكفر موجودة كان من الجائز ان يكفر بها ولا يؤمن ثم القران يبطل جميع تاويلاتهم ان الله تعالى قال ولو شئنا
لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين اخبر انه تعالى انما لم يات كل نفس هداها
لما انه حق القول منه لاملأن جهنم ولو اتى كل نفس هداها لم يتصور ان يملأ جهنم بهم لان المهتدي لا يملأ به جهنم واعطي الهدى
بطريق الجبر على التي زعموا الا يخرجهم من استحقاقهم جهنم وان يملأ منهم جهنم فدل ان هذا باطل وحقيقته انه لو شاء ايمانهم بطريق
الجبر على ما زعموا وحصل ايمانهم لما كان ذلك الايمان الحاصل جبرا هو الايمان الذي شاء الله تعالى منهم لانه على زعمهم
شاء منهم الايمان الاختياري الذين يصيرون به مستحقين للجنة والثواب فخارجين عن ان يكونوا اهلا للعقاب
وما يحصل من الايمان بمشيئة الجبر لا يكون هذا الايمان فان العبد لا يصير به اهلا للجنة والثواب ولا يخرج عن استحقاق العقاب
على طريق التحقيق فاذا لم يبق قادرا على تحصيل ما اراد في ملكه وغلبت مشيئته مشيئة ابليس وارادة كل كافر
ولانه لا معنى لتعلق الايمان الحاصل جبرا بالمشيئة والاختيار انه لو شاء فعل لانه قد فعل ذلك وحصل من كل
كافر اذ كل كافر وكل مخلوق يشهد بخلقته انه له صانعا حكيما عليما موصوفا بصفات الكمال منزها عن سمات النقص
لا يؤيد بالمعجزة الكاذب ولا يتهم دلالة الصدق على دعوى المفترين فكان على هذا كل مخلوق مؤمنا بخلقته وقد
شاء الله تعالى ذلك فلا معنى لقوله ولو شاء ربك لآمن من في الارض الاية وقوله ولو شئنا لآتينا كل نفس
هداها وقد فعل ذلك فدل ان المراد من الاية ليس هو الايمان الحاصل جبرا بل ايمانهم الاختياري وقد صح في الخبر عن النبي

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله تعالى عليه وسلم انه كان يقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وكذا هذه اللفظة متداولة على ألسنة الامة ولا وجه
لحملها على مشيئة الجبر لانه لو استقام ما جرى شطر الكلام لم يستقم بالشطر الآخر فانه ان امكن ان يقال ما شاء الله جبرًا كان
لم يمكن ان يقال وما لم يشأ جبرًا لم يكن لان الطاعات كلها عندكم لم يشأ جبرًا وكانت والمعاصي لم يشأ جبرًا وقد كانت فدل ان المراد
من المشيئة غير مشيئة الجبر تحقيقه ان الله تعالى قال ولو شاء ربك لجمعهم على الهدى وانما يكون جمعهم على الهدى ان لو كان هدى الكل جبرًا او
فاما اذا كان هدى البعض جبرًا اذ لا ينال به الجنة ولا يتخلص به عن النار وهدى البعض اختيارًا وينال به الجنة ويتخلص به عن النار
فلا يكون جمعهم على الهدى وهو يكون باحد وجهين اما بهدى الكفار باختيارهم حتى يكونوا مع الذين آمنوا باختيارهم مجموعين
على الهدى واما ان يخلق الاهتداء جبرًا في الكفار ومع الذين اهتدوا باختيارهم عن الهدى الاختياري واثبت فيهم الهدى
بطريق الجبر وهذا منه صرف للمؤمنين عن الايمان قهرًا وجبرًا وهذا ليس بحكمة فلم يبق الا ان يكون المراد هو جمع الكل على الهدى
وهو ما بينا فاذا لم يشأ ذلك دل انه لم يشأ ايمان الكفرة والله الموفق ثم يقال ما تزعمون ان اعطاء الايمان للكافر
بطريق الجبر هل هو اصلح ام ليس باصلح فان قالوا هو اصلح كان ينبغي ان يعطي كل كافر ايمانًا جبرًا فلا يبقى في الارض كافر وحيث رأينا
ما لا يحصى من الكفرة دل انه لم يفعل بهم ذلك فكان تاركًا ما هو اصلح لهم وانهم بمنه ذلك اصلح لهم فلا يجوز له ان يفعل بهم ذلك
فلا معنى لقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقوله ولو شاء ربك لآمن من في الارض لانه يصير في التقدير لو شئنا ل[illegible]
بنفعل ما هو ظلم وسفه وابطلنا الوهيتنا وازلنا ربوبيتنا والتكلم بمثل هذا في حال كمال قدرته واظهار الاستغناء
عن غيره لا يتصور الا من سفيه جاهل فانه بمنزلة قول من يقول لو شئت لاوقعت نفسي في النيران الجاحمة واسقطت
نفسي عن رؤوس الجبال الشاهقة ولاخذت بيدي الحيات الناهشة جل ربنا وتعالى عن التكلم بمثل هذا الكلام والله الموفق
ثم يقول اعطاء الايمان بطريق الجبر مع بقاء القدرة محال ولا بد لذلك من سلب القدرة والقدرة عندكم تصلح للضدين
وخلقها الله تعالى ليفعل بها الايمان وغرضه بها الاعمال المرضية فصار سلبها مبطلا هذا التفويض الذي هو اصلح للعبد
فصار بذلك مبطلا للعبد وهو عندكم سفه جل الله تعالى عن ذلك ثم قول الامة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
من غير اضطراب قلب احد دل على اعتقادنا وجميع المسلمين اولا واخرًا ما ذهبنا اليه وقولهم مخالف لاجماع المسلمين وهو
حجة للعلم يقطع القول على خطأ من خالفهم ومعارضة الكعبي هذا بقول المسلمين ما احب الله تعالى كان وما لم يحب لم يكن
معارضة بما هو يقول على المسلمين ويخرص اذ لم يسمع هذا من احد ومعارضته بقول المسلمين امر الله تعالى نافذ وحكم من امر لم يؤمر
معارضة فاسدة لان المراد بقولهم امر الله نافذ ان اراد به امر تكوين فهو لا محالة نافذ ولا يتصور ان لا ينفذ فهذا والمشيئة
سواء وان اراد به امر ايجاب وتكليف فحكمه وجوب الائتمار لا وجوده ولا سبيل لاحد الى دفعه فكان نافذًا
فصدقت الامة بما قالوا فاما قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كان اصوب على رأي المعتزلة واقرب الى الصواب اذ ما
لم يكن وما لم يشأ فقد كان اكثر من النقلب وفيه نسبة السفه الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اولا ونسبة جميع امته ثانيا الى الكذب
ومن هذا قوله فلا اخفى بكونه ومما يحقق ما ذهبنا اليه ان الفقهاء باسرهم اتفقوا ان من قال لغريمه والله لاقضين حقك
ان شاء الله تعالى ولم يقض لا يلحقه اثم الحلف وقضاء الحق المستحق مأمور به والامتناع عنه ظلم على ما روي مطل الغني ظلم

ولو كان الامر

200

ولو كان الامر على ما زعمت المعتزلة لحنث الاول ولحق الثاني لانه لثبوت مشيئة الله تعالى بذلك وقال تعالى
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدًا الا ان يشاء الله الا ان يشاء الله ان لا افعل وعلى زعم المعتزلة لو كان
الفعل الموعود طاعة لا يشاء الله ان لا يفعل ولو كان معصية لا يشاء الله ان يفعل فلم يكن لقوله الا ان يشاء
الله فائدة والله الموفق وحكى ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه انه قال نسأل
المعتزلة فنقول هل علم الله تعالى ما يكون ابدا على ما يكون فان قالوا لا كفروا لانهم جهلوا ربهم وان قالوا نعم قيل
شاء ان ينفذ علمه كما علم او لا فان قالوا لا قالوا بان الله تعالى شاء ان يكون جاهلا وفي ذلك [illegible]
بحكمهم وان قالوا نعم اقروا بانه شاء ان يكون كل شيء كما علم ان يكون وهذا الذي اوردناه فهذا هو المحكي عن ابي حنيفة
قدس الله تعالى روحه وهو لازم لهم وهو المعقول القوي في المسألة وبه يظهر غاية فساد مذاهبهم ثم نقول يقول
هذا ايضا في الجبر فيقال اليس ان الله تعالى قال لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين فلا بد من بلى قيل اشاء
ان يتحقق خبره ام لا فان قالوا لا فقد زعموا انه اراد ان يكون كاذبا في مقالته او لا خلاف بينهم ان الكذب كما
يحسن في الماضي يتحقق في المستقبل ان كان بين اهل السنة فيه خلاف وفي هذا قوله فهو خالع ربقة الاسلام
من عنقه وان قالوا نعم قيل اشاء ان يتحقق خبره وهم مؤمنون ام شاء ان يتحقق خبره وهم كافرون فان
قالوا شاء ان يتحقق خبره وهم مؤمنون قيل لو حقق خبره فيهم وهم مؤمنون لكان ظالما او ظالما فلا بد من القول بكونه
ظالما قيل فاذا اراد شيئا لو كان تحقق لكان ظالما فقد اراد ظلما وهو باطل فان قالوا شاء ان يتحقق خبره فيهم
وهم كافرون لانه شاء ان يتحقق خبره وهو عادل فقد تركوا مذاهبهم وانقادوا للحق فان قيل اليس ان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم كان مريدا من الكفرة الذين علم الله انهم يكفرون ولا يؤمنون الايمان فكان رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم مريدا لما لم يرد الله تعالى قيل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان مريدا ايمان من لم يعلم ان الله تعالى اراد منه
ان يكفر في المستقبل ولا يؤمن بل كان يريد ايمانهم رجاء ان الله تعالى يريد ايمانهم في المستقبل فلما علم النبي
صلى الله عليه وسلم انه يموت كافرا باختيار الله تعالى وان الله تعالى علم انه يموت كافرا كان لا يريد منه الايمان
ولهذا تبرأ ابراهيم عليه صلوات الله تعالى من ابيه حين تبين له انه عدو لله ولم يستغفر له ولم يرد ايمانه وكذا
نوح النبي صلى الله تعالى عليه لما بلغه خطاب الله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن كان لا يريد ايمانهم
بعد بل كان يدعو فيقول رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا على ان هذا منكم تصحيح ما هو المحال بما تصور
عندكم بانه من معنى المحال والمحال لا يشتغل بتصحيحه بالنظر بل ابدا ان تبين بالدليل انه ليس بمحال واما ان نترك
عند ثبوت احالته والله الموفق فان قيل من علم الله تعالى انه لا يؤمن ويموت على الكفر هل امره بالايمان ونهاه
عن الكفر ام لا فان قلتم لا فقد زعمتم ان فرعون وابا جهل لعنهما الله تعالى ما كانا مأمورين بالايمان ولا منهيين عن الكفر
وفيه انهما ما استحقا اللوم والتعذيب لانهما ما تركا مأمورا ولا ارتكبا منهيا وهو كفر وان قلتم امرهما
بالايمان ونهاهما عن الكفر فقد قلتم انه امرهما بتجهيل نفسه ونهاهما عما فيه تقرير علمه وهذا محال لا اختلاف فيه فاذا جاز

بالاجماع ان يأمر بتجهيل نفسه وينهى عما فيه تقرير علمه ولم يكن ذلك محالا فلم لا يجوز ان يريد ما فيه تجهيل نفسه ولا يريد
ما فيه تقرير علمه بل يكره ذلك قلت انتم معشر المعتزلة تريدون ابدا تصحيح المحال بما تصور عندكم من الجائزات انه نظير لجهلكم
بحقائق المعاني ولو عقلتم سعيكم في بيان جواز ما ذهبتم اليه ودفع الاحالة عنه لا في تسويته وتجويزه مع ثبوت احالته بما هو
في الظاهر نظيره عندكم ثم نقول هذا كلام تمسكتم به لجهلكم بمذاهب خصومكم ولو عرفتم ذلك حقيقته لما اشتغلتم به وذلك لان
الامر والنهي عند خصومكم ورد لتحقيق ما علم الله تعالى وان كان يتراءى من حيث الظاهر انهما وردا لمخالفة العلم وبيان ذلك ان
الله تعالى علم بسابق علمه ان فرعون لعنه الله تعالى يكفر ويعصي ويعاقبه الله تعالى في النار وكذا غيره من الكفرة واخبر بذلك
ثم لا يعذب الا على العصيان ولا عصيان بدون ذلك الامر والنهي اذ لو لم يأمر بالايمان لما وجب تحصيله ولا حرم تركه
ولو لم ينه عن الكفر لما حرم تحصيله ولما وجب تركه ولو لم يجب الايمان ولم يحرم الكفر لكان لا يعاقب الكافر ولا يلام منه
جهنم فلا يتحقق ما علمه واخبر به من ادخاله الجنة اكرامه اياه بالثواب وامر ونهى من علم منه المعصية لا ليأتمر وينتهي
بل ليترك الائتمار والانتهاء فيعاقبه الله تعالى ويدخله النار فيتحقق ما علم وما اخبر به ولولا الامر والنهي لما تحقق
ذلك فكان امره ونهيه لتحقيق ما علمه واخبر به وانما يكون الامر على ما زعمت المعتزلة ان لو كان امر الكافر ليطيع ونهيه لا ليعصي
فحينئذ يكون الامر والنهي لتجهيله وتكذيبه واما اذا كان ذلك ليعصي ولا يطيع فكان لتحقيق ما علم واخبر لا لتجهيله وصار الحاصل
ان من علم الله تعالى منه الطاعة امره ليطيع لتحقيق الطاعة اذ لا تتحقق لها بدون الامر ومن علم منه المعصية امره لئلا يمتثل بل
يعصي اذ لا تحقق للمعصية بدون الامر وما وقع في افواه متفقهة زماننا ان فائدة الوجوب الاداء شيء تلقفوه من المعتزلة
فيتكلمون به جهلا منهم بما يؤول اليه من المذهب الباطل ويتقرر بالوقوف على هذه الجملة ان الامر في الحقيقة لتحقيق ما علم
وان كان يتراءى انه للتجهيل والله الموفق فان قالوا اليس ان الله تعالى لا يرضى بالكفر ولا يحبه ويرضى بالايمان
ويحبه فلما جاز ان يرضى بما لو تحقق لاوجب تجهيله ولا يرضى بما لو تحقق لكان فيه تحقيق علمه فكذا في الارادة جاز ذلك
قيل وهذا مثل السؤال الاول انه ارادة تصحيح المحال بما تصور عندكم انه نظير ذلك المحال ثم نقول ان الاشعري رحمه الله
يقول ان الله تعالى يرضى بوجود الكفر من الكافر قبيحا وكذا يحب وجود الكفر قبيحا وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
المراد به المؤمنون دون الكفرة حملت على الخصوص بالدليل فعلى هذا اندفع الالزام وعلى قول مشايخنا رحمهم الله تعالى
كل واحد منهما اعني الرضا والمحبة لتحقيق ما علم لان الرضى بالشيء استحسانه وكذا المحبة واستحسان الفعل بخروجه من ان يكون
منهيا وفي ان يستحق عليه صاحبه العقوبة فلم يستحسن الكفر الذي علم وجوده بل استقبح وكره على ما تقتضي وجوده اذ هو لن يتصور
الا قبيحا ليكون سببا للعقوبة وادخال النار فيتحقق ما علم الله تعالى وما اخبر والله الموفق ونبين بان هذه الاقوال
المحكية عن ابي حنيفة قدس الله تعالى سره هي الدلالة العقلية التي لا يدفعها الا معاند ولا يأبى قبولها ولا ينفي دليلها الا مكابر
والله ولي التوفيق فاما تعلقهم بالآيات فغير سديد فاما قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو دال
على ما نزعمه فان كثيرا من اهل التأويل قالوا معناه والله تعالى اعلم الا ليكونوا عبادا لي لا ان يكونوا المراد انهم يعبدونه
بفعلهم الاختياري بحقيقته انه لو حمل على هذا لامكن اجراء الاية على العموم فانهم كلهم صغيرهم وكبيرهم عاقلهم ومجنونهم عباد له

ولو حملت

ولو حملت على العبادة لما امكن اجراؤها على العموم اذ الصغار والمجانين لم يكلفوا العبادة واجراء الاية على عمومها اولى
وقد قال كثير من العلماء ان تأويل قوله تعالى الا ليعبدون اي الا لآمرهم بالعبادة فلو حملت الاية على هذا لم يبق للخصم بها متعلق
على انا وان سلمنا المراد من الاية العبادة الا ان الاية خص منها الصغار والمجانين فيخص المتنازع منها وهم الكفرة لما ذكرنا
من الدلائل وتثبت الاية محمولة على من علم منهم الايمان والعبادة على ان بعضهم منها لو لم يكن مخصوصا بالاجماع لامكن تخصيص المتنازع فيه
لما قلنا من الدلائل فكيف وقد خص من الاية بعض الجن والانس والله اعلم وكذا قوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله
انه مخصوص بما قلنا من الدلائل واما تعلقهم بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والكفر من اعسر العسر فالجواب عنه ان
هذا خطاب للمؤمنين بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ونحن نقول لم يرد بهم
الكفر ثم التعلق في هذه المسألة بهذه الاية جهل لان الاية وردت في اثبات الرخصة للمسافر والمريض بالافطار
والقضاء في عدة من ايام اخر فكان المراد من اليسر هو الترفيه والرخصة لا الايمان فكان المراد من العسر ما يضاد الرخصة من التشديد
والتضييق لا الكفر والله الموفق واما تعلقهم بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا الاية فنقول مراد الكفرة من ذكر المشيئة
الامر لا حقيقة المشيئة كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها والثاني انهم ادعوا
في ذلك واهلوا وظنوا اكذب الرسل عليهم السلام وظنوا ان ذلك مما لله تعالى فيه رضا اذا امهلهم ولم يأخذهم
مع قدرته عليهم بل ادر عليهم النعم وفتح عليهم ابواب كل خير والامهال والاحسان مع القدرة على الاخذ دليل الرضا
بالصنع في الشاهد فظنوا في الغائب كذلك فكان معنى قولهم لو شاء الله تعالى ما اشركنا والثالث انهم جعلوا
المشيئة حجة لهم فيما فعلوا وزعموا ان الله تعالى لو شاء ما اشركنا فاذا اشركنا بمشيئته فلا يتصور ان يعاقبنا على شيء فعلنا
بمشيئته فظنوا انفسهم معذورين في ذلك ويرد عليهم الله تعالى بقوله قل فلله الحجة البالغة والرابع انهم قالوا ذلك احتجاجا
لهم على المسلمين انه على زعمكم ان لو شاء الله ما اشركنا فكيف يعاقب عليه والدليل على ان الاية محمولة على بعض هذه الوجوه
انه قال في اخر الاية فلو شاء لهداكم اجمعين ولو لم يكن صدر الاية محمولا على ما تأولنا لتناقض اخر الاية اولها وهذا محال
ولا وجه لحملهم اخر الاية على مشيئة الجبر لما مر من ابطال ذلك والله الموفق والجواب عن تعلقهم بقوله تعالى وما الله
يريد ظلما للعباد قلنا على اصل البغداديين منكم لا يوصف الله تعالى بالارادة حقيقة واذا ذكرت ارادته لفعله
فمعناه انه فعل فيكون تقدير الاية على زعمهم وما ظلم الله ظلما ونحن هكذا نقول فلم يكن لهم في الاية حجة ثم نقول ان اهل اللغة قالوا
اذا قال الرجل لاخر لا اريد ظلمك كان معناه لا اريد ان تظلم انت من غير تعيين الفاعل واذا قال لا اريد ظلما لك كان
معناه لا اريد ان اظلمك ونحن نقول ان الله تعالى لا يريد ان يظلم احدا على ان اكثر ما في الباب ان هذه اللفظة محتملة للمعنيين
جميعا الا انا نعين احدهما وهو ان المراد منه لا اريد ان اظلمك بما سبق من الدلائل والله الموفق فاما شبهتهم المعقولة
فقولهم ان مريد السفه سفيه اعتبارا بالشاهد فمن اراد ما ليس له لا يجب بذل ربوبيته وارادة ان لا يكون ما لو لم يكن لكان
الواهنة سفه وقد جرى انه لو اراد ايمان فرعون لعنه الله تعالى فكان فلم يرد كونه فلم يكن مع انه علم ان كونه يكون ولما لا يكون لكان
ارادة تجهيل نفسه وهو سفه ثم نقول السفه عند الاشعري واهل الحديث ما نهي عنه وفي الشاهد مريد السفه منهي عنه فكان به
سفيها وفي الغائب لا نهي فلم يكن سفيها وعندنا السفه ما لم يتعلق به عاقبة حميدة فلو تعلقت بارادة السفه

لما كانت سفها كما لم يكن من ابن آدم صلوات الله تعالى عليه بقوله اريد ان تبوء باثمي واثمك سفها وان كانت ارادة سفه
ولم يكن من موسى صلوات الله تعالى عليه حيث قال واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا سفها فكذا من الله تعالى وكذا من موسى عليه السلام
حيث قال للسحرة بل القوا وقال القوا ما انتم ملقون أكان ذلك الالقاء سفها ام حكمة فان قالوا كان حكمة فجعلوا معارضة
الرسول في المعجزة بما يأتيه الساحر من المخرقة حكمة وهو كفر وان قالوا كان الالقاء سفها قلنا وهل اراد موسى وجود الالقاء
فان قالوا لا فقد زعموا انه لم يكن ظهور حجته وابطال ما يعارضون به حجته واراد بقاء امر رسالته في حيز الاشكال والتردد
وان قالوا نعم فقد اقروا انه اراد السفه ولم يصر به سفيها لما كان تحت ارادته ظهور حجته وعليه دلالته ونقول ايضا
يجوز تحت ارادة السفه تحقق علمه وخبره فيكون حكمة لا سفها ويقال لهم لو ان رسولا يخبر قومه ان فلانا الكافر يجيئني اليوم
فيشتمني ويقصد قتلي أيريد تحقق ذلك ليظهر صدقه في اخباره عن الغيب فيكون معجزة له ام يريد ان لا يوجد ذلك
فيظهر كذبه ولا يتحقق معجزته فان قال بالاول فقد اقروا ان مريد السفه لا يكون سفيها اذا كانت لذلك عاقبة
حميدة وان قالوا بالثاني ظهر للناس تعنتهم ومكابرتهم وما قالوا من يريد شتم نفسه فانه هو سفيه فقد سبق جوابه في مسئلة
خلق الافعال على ان كثيرا من اصحابنا لا يطلقون انه اراد شتم نفسه بل يقولون اراد ان يكون شتمه من الكافر قبيحا وانه حكمة
ثم يقال لهم هل يريد الله تعالى ان يكون الكفر قبيحا وكذا شتم نفسه فان قالوا نعم وهو قولهم قيل ان الكفر قبيح لعينه فقد اراده
وهذا ما انكروه وان قالوا لا يريد ان يكون قبيحا فقد اراد ان يكون حسنا اذ من مذهبهم ان ما ليس بقبيح فهو حسن
ولهذا زعموا ان كل مباح حسن وزعموا ان الوجوب او الندب يقتضي حسنا زائدا على اصل الحسن والقول
بان الكفر حسن كفر صريح وما يقولون ان العبد لا يمكنه الخروج عن ارادة الله تعالى فيصير مجبورا قلنا ونعلم يقينا
انه ليس بمجبور وهذا لانه يريد ان يوجد فعله الاختياري لا الاضطراري فيخرج اختياريا لا اضطراريا بالمحال اردتم ثم يقال لهم
والعبد لا يمكنه الخروج عن علم الله تعالى فيكون مجبورا فان قال نعم ابطل مذهبه وارتكب محالا وان قال لا ابطل شبهته وكذا
الله تعالى لا يخرج عن معلومه وليس بمضطر لما علم انه يفعل ما يفعل باختياره وكذا علم ان العبد يفعل ما يفعل باختياره
فلم يكن هو مضطرا ولا العبد فكذا اذا اراد العبد يفعل ما يفعل باختياره لم يصر مضطرا والله الموفق وكذا قولهم ان الآمر
بما لا يريد سفيها قد سبق عنه الجواب ثم نقول ان رجلا من حكماء البشر لو كان له عبد عاص متمرد لا يطيعه
فيما يأمره ولا ينزجر عما يزجره فاخذ في تأديبه وتثقيفه فرآه بعض اصحابه او جماعة اقربائه واوليائه فلاموه على — اصدقائه نـ
التعذيب الذي رأوه منه ونسبوه الى الفظاظة وقلة الرحمة وسوء الملكة فاعتذر اليهم وقال ان عبدي هذا لا يطيعني
فيما آمره به وانهاه عنه ويستخف باموري فكذبوه في ذلك وزعموا ان هذا العبد موصوف بضد ما وصفته
وانما الحامل لك على ضربه ما انت جبلت عليه من القسوة وطبعت عليه من غلظ الطبع والجفوة فاراد ان يظهر
عذره عندهم فامر العبد ببعض مصالحه أيريد ان يأتمر العبد ويطيعه فيظهر حينئذ كذبه في مقالته وقساوته وجفوته
ام يريد ان يعصيه فيثبت صدقه ويظهر براءة ساحته عما رمي من الجفوة والقسوة فان قالوا يريد ان يطيعه
ظهر سفههم وعنادهم وان قالوا يريد ان يعصيه بطلت شبهتهم والله الموفق

الكلام في القضاء والقدر

واذا ثبت ان الله تعالى هو الذي خلق الافعال ثبت انه تعالى قضى تكوينها وقدرها على ما هي عليه من حسن وقبح
فوقعت الغنية عن التكلم في هذه المسئلة ابتداء فنتكلم في معنى القضاء والقدر فنقول القضاء يذكر ويراد به الحكم

بيان قضى القاضي

بيان قضى القاضي على فلان اي حكم عليه ويذكر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي امر
ربك وحتم والزم ويذكر ويراد به الفراغ يقال قضيت امري كذا وانقضى الامر اي فرغ عنه وصار الامر مفروغا عنه
اذ هو انفعال من القضاء ومنه والله اعلم قضيت حاجة فلان اي فرغت عنه وقضيت الدين اي فرغت عن ادائه
اذ فرغت ذمتي ويذكر ويراد به الفعل وهو المراد في المسئلة قال ابو ذؤيب الهذلي وعليهما مسرودتان قضاهما
داود او صنع السوابغ تبع اي صنعهما واحكم صنعتهما وكان اصله من الاحكام وقال ابن عرفة قضاء الشيء
احكامه وامضاؤه والفراغ منه ويذكر ايضا ويراد به الاعلام والاخبار قال الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب الآية اي اعلمناهم وقيل القضاء اصله انقطاع الشيء وتمامه والمراد من قولنا الطاعات والمعاصي كلها
بقضاء الله تعالى اي بخلقه وتكوينه وقد قدمنا الدلالة عليه بحمد الله واما القدر فهو على وجهين
احدهما الحد الذي يخرج عليه الشيء وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير او شر من حسن او قبح من حكمة
او سفه وهو تأويل الحكمة اي يجعل كل شيء على ما هو عليه ويقدر كل شيء على ما هو الاولى به ولهذا قلنا
ان خلق فعل الكافر ليس بسفه وقال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر والثاني ما يقع عليه كل شيء من زمان
ومكان وما له من الثواب والعقاب فالاول قائم في افعال الخلق من وجه على ما لا يبلغه اوهامهم من حسن
والقبح ولا يقدره عقولهم فثبت انها وجبت على ذلك بالله تعالى والثاني لا يحتمل تشبههم بقدر افعالهم من الزمان
والمكان ولا يبلغه علمهم فلا يحتمل ان يكون من ذلك الوجه لهم واذا عرف ان المراد من القضاء والقدر ما هو وقد اثبتنا
بالدليل ان ذلك كله من الله تعالى صح قولنا ان افعالنا بقضاء الله تعالى وزعمت المعتزلة ان الله تعالى لا يقضي
الكفر لان الكفر عندهم باطل وقضاء الله تعالى حق وصواب وبه احتج الكعبي وعندنا الكفر مقضي الله تعالى
لا قضاؤه وقضاؤه حق وصواب ومقضيه باطل وقضى هذا المعنى صواب لما فيه من الحكمة على ما بينا
في مسئلة خلق الافعال فمن رضي بجعل الله تعالى الكفر باطلا قبيحا شرا فقد رضي بقضاء الله تعالى ومن لم يرض بذلك فهو لا
يرضى بقضاء الله تعالى ومن رضي بذلك ولم يرض ان يكون الكفر صفة له ولم يحب ان يفعله في نفسه فقد رضي بقضاء الله
ولم يرض بما يوجب مقته وتعذيبه واحتج الكعبي بقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي
فليطلب ربا سواي وقد بينا انا رضينا بقضاء الله تعالى واعلمنا كيفيته على ان حقيقة الخبر في الامراض و
المصائب الا ترى ان الخلود في النار من قضائه عند المعتزلة اذ لا يثبتون لله تعالى تخليدا سوى الخلود فلم يرض به الكعبي نفسه
والا فليطلب ربا سواه بحقيقة ان الكفر عندنا وان كان بقضاء الله تعالى الآمر فقضى عليه بذلك يرضى به ويتمسك به
تمسكا لا يرضى بالزوال عنه وانما الذي لا يرضى به المقضي عليه ويتضجر منه في الاحاديث هو الامراض والمصائب ثم المعتزلة
لا يرضون بها الا بعوض فليطلبوا ربا سوى من قضى بها عليهم ثم العجب من الكعبي حيث سمع هذا الحديث فاخذ به
ولم يسمع ما استفاض واشتهر وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القدر خيره وشره من الله تعالى وحديث سعد بن ابي وقاص
رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اربع من كن فيه فهو مؤمن ومن جاء بثلث وكتم واحدة فقد كفر

شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله وانه مبعوث بعد الموت وايمانا بالقدر خيره وشره فمن جاء بلفظ وكتم
واحدة فقد كفر لكنه رجل يأخذ ما وافق هواه ويترك ما خالف ذلك. ثم اعلموا انه لا عذر لاحد في التخليق والارادة
والقضاء والقدر لان هذه المعاني لم تجعلهم مضطرين الى ما فعلوا بل فعلوا ما فعلوا مختارين فصار خلق الفعل وارادته
القضاء به وتقديره كخلق الاوقات والامكنة التي تقع فيها الافعال ولا تقع بدونها ولم يصر تخليق شيء من ذلك
عذرا لانه لا يوجب اضطرارهم وكذا هذا ولانه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم وقت الفعل انهم يفعلون لاجله فكان الاعتذار
والاحتجاج باطلا ولو كان لهم به الاحتجاج لكان بالعلم والتقوية ونحوهما احتجاج ولانه لا عذر لهم فانه خلقهم مع علمه
بما يكون منهم وبانهم فعلوا ما فعلوا متعمدين مع كرمه وجوده والغنى ثم تعذيبهم ومع انه عفو غفور وعلى انه ليس له
في طاعتهم نفع ولا عليه في معصيتهم ضرر فكذا هذا على انا اقمنا الدلالة على ان لهم فعلا هم فيه مختارون فيعاقبهم
على ذلك والله الموفق

الكلام في الهدى والاضلال

لما ثبت ان الله تعالى خلق افعال العباد فكان هو الذي خلق فيهم فعل الاهتداء وفعل الضلالة فوجد منه الهدى
والاضلال وعند المعتزلة لما لم يجز ان يخلق افعالهم لم يوجد منه خلق فعل الاهتداء ولا خلق فعل الضلال ويقولون
ما اضيف الى الله تعالى من الهداية فالمراد منه بيان طريق الدين لا تخليق فعل الاهتداء وما اضيف اليه من الازاغة
والاضلال والخذلان والطبع بقوله طبع الله على قلوبهم والمد بقوله ويمدهم في طغيانهم يعمهون فلان السبب الذي كان منهم
الافعال كان من الله تعالى كالقدر والالات وقد تضاف الافعال الى سببها وكذا في الهداية والعصمة قد تضاف على هذا الطريق
وقد يقولون بانها تضاف اليه من حيث اضافة الاشياء الى شرطها التي توجد هي عندها اذ لولا المحنة والتكليف لما وجد
منهم هذه المعاني وانما وجدت عند التكليف فتضاف اليه وان لم يكن منه فيها فعل كما تضاف الى القرآن زادتهم
رجسا والى الدعاء انهم زادهم نفورا والى الاصنام انهن اضللن كثيرا من الناس وقد يقولون انها تضاف
اليه لانها حصلت عقيب احوال اوجدها الله تعالى فنسب تلك الاحوال حاملة لهم عليها من نحو الانعام والامهال
مع علمهم بقدرته والتعزير عندهم ان من عصى من له القدرة عليه لا يمهله بل يعاجله بالتعذيب والتنكيل ثم الله تعالى
لم يعاقبهم بل امهلهم ولم يكتف بالامهال حتى ادر عليهم سوابغ نعمه وتركهم يتقلبون في انواع نعمه لهم ويترددون
في انواع منته وانعامه فظنوا ان ذلك لرضا الله تعالى بصنيعهم واستحسان ما هم عليه من النحل والمذاهب
الاخر فقالوا والله امرنا به فصار ذلك مبعثة لهم على التمسك بما هم عليه من حالة الزهرة والبهجة وربما يقولون
ما يضاف اليه من الهداية فالمراد منه هداية المحسنين طريق الجنة في الاخرة وهذا التاويل يحكى عن الجبائي ويقولون في معنى
الاضلال المضاف الى الله تعالى انه ليس بتخليق فعل الضلال بل هو تسميته اياه ضالا يقال اضله اي سماه
ضالا قال الكميت. فطائفة قد اكفروني بحبكم. وطائفة قالوا مسيء ومذنب
قوله اكفروني اي سموني كافرا وقال طرفة. وما زال شربي الراح حتى اسرني
خليلي وحتى ساءني بعض ذلك. اي سماني بشرير وربما يقولون معناه وجده ضالا يقال اجبن
فلانا واجبنته اي وجدته بخيلا وجبانا ولكن لما اقمنا الدلالة على ان الله تعالى خالق افعال العباد

بين لما اقمنا الدلالة على ان الله تعالى خالق افعال العباد كان هاديا بتخليقه فعل الاهتداء ومضلا بتخليقه فعل الضلال
الذي يبطل جميع ما ذهبوا اليه من التاويلات قوله تعالى مخاطبا للنبي عليه السلام انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشاء ولو كان الهدى هو البيان لكان عليه السلام يهدي من احبه فدل ان وراء البيان هداية اخرى ولهذا ذكر الاهتداء قلنا
[و]يدل عليه ان الله تعالى قال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ولو كان المراد من الهداية الدعوة وبيان الطريق
[لكا]ن كل من دعاه الله تعالى الى الايمان وبين له طريق الدين فهو مشروح الصدر فيصير قوله تعالى يجعل صدره ضيقا
حرجا كذبا باطلا وهو كفر وكذا كل من يسميه الله تعالى ضالا ينبغي ان يجعل صدره ضيقا حرجا ويكون كل من يجعله
ضالا ثم ان الله تعالى بين الطريق لكل كافر واذا لم يسلم يجعله ضالا ويسميه ضالا فينبغي ان يجعل صدره ضيقا
حرجا فاذا كل كافر شرح الله صدره لانه هداه وضيق صدره لانه اضله وفيه وصف الله تعالى بفعل ما هو
... ان تقسيم الله تعالى الخلق قسمين احدهما شرح صدره والاخر ضيق صدره باطل وهذا كله كفر وقال الجبائي انه
هداه طريق الجنة في الاخرة باطل لانه تعالى قال ولكن الله يهدي من يشاء والله تعالى لا يهدي طريق الجنة
من مات على ايمانه ثم عندهم لا يجوز ان لا يدخل الجنة من مات على ايمانه ولم يرتكب الكبائر او تاب عنها بعد ما ارتكب
[ولو لم ي]دخل لصار به ظالما ولا يجوز له ان يدخل الجنة من كفر او ارتكب كبيرة ومات قبل التوبة عنها فاي مشيئة في ذلك
... تعالى يدل عليه انه قال ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولا يجوز صرفه الى هداية طريق الجنة وقال تعالى فلو شاء لهداكم
اجمعين ولا يهدي جميع الخلق الى الجنة بل لو فعل ذلك لكان عندهم سفها وقال تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء والمشيئة
في الاستقامة في هدايته طريق الجنة وهذا باطل لانهم انه اراد التسمية او وجدانه ضالا فلا يخلو اما ان يكون بحقيقته
... فمن وجد منه فعل الضلال يسمى ضالا او يوجد ضالا ومن لم يوجد منه ذلك لا يسمى به لانه لا يوجد كذلك والقول بعكس القول
ان الله تعالى يسمي الاسود من شاء ويجد طويلا من شاء وهذا فاسد فكذا ما نحن فيه والله الموفق ومما يحقق بطلان ذلك
انهم عرفوا بطلانه حتى صرفوا الهداية المذكورة في هذه الايات الى ما جرفنا يخرج وفرقوا المشيئة بمشيئة الجبر وانما
... احتاج ... المشيئة الى مشيئة الجبر عند كون الهداية ما ... دون بيان الدين بالدلائل والتسمية والوجود
[و]اراه طريق الجنة في الاخرة ثم قد بينا ابطال مشيئة الجبر وبهذه الايات يبطل ايضا قولهم ذلك لان الله تعالى لو وجد
والشرط او الحالة الحاملة يحمل ذلك لان هذه المعاني ثابتة في حق الناس كافة فلم يكن هداية من اهتدى عندهم
... فلم يكن لتعلق ذلك بالمشيئة معنى فصح ان الامر كما قلنا وان الايات كلها ناطقة بصحة ما ذهبنا اليه وبطلان
ما ذهبت اليه المعتزلة والله الموفق ولكون هذه المسئلة عين مسئلة خلق الافعال لم نستعمل بتطويلها وايراد ما ورد فيها
من الدلائل السمعية والعقلية والله الموفق ولو تأملت المعتزلة ما نطق به كتاب الله تعالى من اضافة الهدى والاضلال اليه
[لعلموا] ان اهل الحق دفع ما يتمسك به الثنوية من الشبهة وهو ان الحكيم لا يفعل القبيح لكان زجرا لهم من ان يقلدوا
... وقد شنعوا بها وجعلوها قانونا في كتاب الله تعالى فصرفوا ما لا يوافقها الى وجوه مستكرهة واولوه تاويلات
لخرج هذا الكلام عن مواضعها

وان الوا النصوص عن مواردها وراموا تسوية الحكم الربوبية على ما خالوه عقلا وظنوه علما نعوذ بالله من
الخذلان وهو المستعان وعليه التكلان

الكلام في الاصلح

قال اهل الحق ان في مقدور الله تعالى
لطفا لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارا ولم يفعل بهم ذلك ولم يكن بان لم يعطهم ذلك بخيلا ولا سفيها ولا جائرا
ظالما ولو فعل بهم ذلك لكان متفضلا منعما لا مؤديا ما عليه وانه اذا لم يعطهم ذلك فقد منعهم ما هو الاصلح
لهم وكان اعطاؤه اياهم ذلك اللطف اصلح لهم من ترك الاعطا ويجوز ان يفعل بالعبد ما ليس بمصلحة له واعطا
المصلحة ليس بواجب على الله تعالى ولا اعطا الاصلح وليس لما في مقدور الله تعالى مما به الصلاح للعبد غاية
ليس وراها ما هو اصلح مما فعل وزعم جمهور المعتزلة ان ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا
ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم ذلك لكان سفيها بخيلا جائرا مانعا حقا مستحقا وغاية ما فعل
الله تعالى عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه وفعل بكل عبد مؤمن او كافر غاية ما هو في مقدوره من مصالحه
وكما فعل بالنبي محمد عليه السلام غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بابي جهل مثله وليس على النبي محمد عليه السلام
ليس في ذلك على ابي جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فما فعل جائرا محابيا له ان يفعل باحد ما هو المفسدة له البتة
هذا هو قول جمهورهم وقال الذين المتشددين من معتزلة بغداد ومن تابعهم من اصحابه ان الله تعالى لا يجوز ان يفعل
بعبده ما هو المفسدة له بل يجب عليه ان يفعل به ما هو المصلحة له لكن لا يجب عليه ان يفعل ما هو الاصلح
اذ ليس لما في مقدور الله تعالى من المصلحة واللطف غاية لما في القول بايجاب الاصلح القول بتناهي مقدور الله تعالى
وذلك محال بل هو تعالى قادر على لطف لو فعل بهم لآمنوا اختيارا ايمانا يستحقون على الله تعالى من الثواب مثل ما يستحقون
لو امنوا مع عدمه ولا يجب عليه اعطاء ذلك اللطف انما يجب عليه اعطا ما هو صلاح لهم وازاحة عللهم فيما يحتاجون
اليه لاداء ما كلفهم وما يتيسر عليهم مع وجوده العمل بما امرهم به وقد فعل ذلك بهم هذا هو المشهور من مذهب
اشياعه وعامة المعتزلة يسمونهم اصحاب اللطف وذكر الكعبي في المقالات انه تاب عن هذا ورجع الى قول
قال كسبه لك ابي ابو الحسين الخياط وحكاه عن بعض البصريين عن الشحام عن بشر قال وذكر نحو ابا الجبائي
انه لحد عن ابي موسى انه كان يحكي التوبة عنه وكان جعفر بن حرب يقول ان عند الله تعالى لطفا لو اعطاه الله
لآمنوا اختيارا ايمانا لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقون اذا امنوا مع عدم ذلك اللطف وان الله عز وجل
لا يعرض عباده الا لاعلى المنازل واشرفها وافضل الثواب واكثره قال الكعبي ثم ترك جعفر بن حرب هذا القول
ورجع الى قول اصحابه من ان ذلك محال لانه اذا كان الايمان يقع منهم عند حدوث اللطف لا محالة فهو واقع
ضرورة ولو لم يكن ضرورة جاز ان لا يقع ولا يوجد فاذا قالوا بل هو واقع لا محالة ثم قال هو اختيار فقد
ناقض وجمع بين الاختيار والضرورة وذلك محال قال الكعبي كتب الي توبة جعفر من هذا القول ابو الجال
والامر في ذلك مشهور ثم الاصلح عند البغداديين منهم ما هو الاصلح في الحكمة والتدبير وعند بعض البصريين
منهم الصلاح هو النفع والاصلح هو الانفع

بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة ابي جهل وليس صح

ابي الحسين

والاصلح لهم ما يفعل بهم من تركه اعطائهم ذلك اللطف صح

اي لا يكون واقعا عند وجود اللطف لا محالة

وسبيلهم التي يعتمدون عليها

وسبيلهم التي يعتمدون عليها انا وجدنا الحكيم اذا كان آمرا بطاعته محبا لها امرنا فلن يجوز ان يمنع المامور
ما يصل به الى طاعته اذا كان قادرا على ان يعطيه ذلك وكان بذله اياه لا يخرجه من استحقاق الوصف بالحكمة
ومنعه لا ينفعه وكذلك اذا كان له عدو يدعوه الى موالاته ويحب رجوعه الى طاعته فلن يجوز ان يعامله من
الغلظة واللين الا بما يعلم انه انجع فيما يريده واحرى الى ترك ما هو فيه من عداوته فان عرض له امران من الشدة
والغلظة والملاينة والملاطفة يعلم ان احدهما ادعى لعدوه الى المراجعة والانابة والاخر دون ذلك فيفعل
الادون وترك ان يفعل الاصلح الادعى وكلا الامرين قدرته عليهما بمنزلة لا يضره بذلهما ولا ينفعه منعهما كان عند الحكما
معيبا مذموما خارجا عن استحقاق الوصف بالجود والحكمة فلما كان هذا فيما بيننا على ما وصفنا كان الله تعالى وان كان
رحيما جوادا عالما بمواضع حاجة عباده امرا لهم بطاعته وترك عداوته والرجوع الى ولايته لا يضره الاعطا
ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه ذم علمنا انه لا يفعل بهم الا الاصلح لهم في دينهم وادعاها لهم الى طاعته فقد كان ذلك
او جعلهم ازواجا اولا ثم امنوا او كفروا اطاعوا او عصوا قال الله تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون وقال
وما ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا اهلها … ذكر انه يعاملهم بمختلف الاحوال على ما يرى الاصلح لهم وادعى الى الحق
وربما يحتجون بهذا بمن اتخذ ضيافة لرجل وامره بحضورها واراد ذلك وعلم انه لو دعاه ببشر وملاينة لحضر
وحصل مراده ولو فعل ذلك بغلظة وعبوس لم يحضر يجب عليه ان يدعوه ببشر وملاطفة ولو عامله بضد ذلك لما
كان حكيما وصار بمنع ذلك بمنزلة من منع التمكن من الحضور ومن التمكن عن فعل ما امره واراد ليس علمه بل هو سفه فكذا هذا
وربما يقولون لو اعطى العبد ما في مقدوره من اللطف لا ينتفع به ولم يتضرر الله تعالى ولو لم يعطه لتضرر به العبد
وما انتفع الله تعالى بالمنع ومن منع غيره ما لو اعطى لانتفع به غيره ولو لم يعطه لتضرر به غيره ولا ضرر على المانع
بالاعطا ولا منفعة له بالمنع يخبر بها به البخل والسفه والفساد والله تعالى منزه عن الوصف بهذه الصفات
والدليل لاهل الحق في المسألة كتاب الله تعالى والوجود واجماع اهل الاديان والدليل العقلي اما الكتاب
فقول الله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقوله فلو شاء لهداكم اجمعين وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض
كلهم ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا لم يكن لهذه الآيات فائدة … ويستدل به كفعل
الكذوب المتصلف الذي يتحلى بما ليس فيه ويدعي ما لا يحسن وحملهم الآيات على مشيئة الجبر والقسر باطل على ما مر واما
الوجود فان الكفر والمعاصي قد وجدت وانا سنبين بالدلائل السمعية والعقلية التي لا مدفع لها ولا اعتراض عليها
ولا سبيل لمن انصف من نفسه ولم يكابر عقله ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومنها الكفر والمعاصي وهم
مضرورون بها ولا ينتفعون فلم يكن ايجادها مصلحة لهم فضلا عن الاصلح وهذه المسألة الحقيقة فرع لتلك المسألة
ثم ما اظهر من هذا واذا ان الله تعالى فعل بالكافر ما لا صلاح له فيه بل ما فيه مضرة ومفسدة فان الله تعالى ابقاه
الى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه انه لا يومن بل يكفر ويعادي الله تعالى ولا شك ان الله تعالى اذا علم انه يكفر عند
بلوغه واعتدال عقله لو اماته في حال صغره وعدم تمييزه او لم يركب فيه العقل عند بلوغه حتى يلحق بالمجانين كان ذلك

بفعل بهم صح

تحضر

لكان ذلك اصلح له وحيث لم يمته بل ابقاه وركب فيه العقل والتمييز حتى دخل في حد المكلفين للامتحان مع علمه انه يكفر
دل انه لم يفعل به ما فيه صلاح وكذا من عاش مدة على الاسلام ثم ارتد بعد ذلك عياذا بالله تعالى ولو كان الله تعالى قبض روحه
وتوفاه قبل ارتداده بساعة حتى ختم له بالاسلام ولم يصر في البعد في النار خالدا مخلدا كان اصلح له وحيث لم يفعل بل
ابقاه مع علمه بانه يرتد عن الاسلام وكان في ذلك مضرة له لا صلاحا شاهد بفعل ذلك وهو تعالى حكيم دل ان ذلك كان حكمة
ووجب المعتزلة بها وتبعت حيلهم بحقيقة الحكمة ثم بعد تقرير فعل الله تعالى ذلك دعوى من زعم ان ذلك منه وليس بحكمة
وصف منه لله بذلك وهو كفر بل ظاهر فعله انه حكمة وان جهلت المعتزلة وجه الحكمة اذ الجهل عليهم جائز وخروج فعل الله تعالى
عن الحكمة ممتنع تحققه ان الله تعالى اضاف ثباتهم على الكفر الى ابقائه وامهاله واملائه بقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا
اثما ثم من جهل المعتزلة انهم يزعمون ان ابقاء الطفل الى ان يبلغ وتركيب العقل فيه عند البلوغ مع علمه انه يكفر اصلح له
وكذا ابقاء من يعلم الله تعالى انه يرتد لا محالة اصلح له من الاماتة قبل وقت الارتداد لما انه تعالى ركب فيه العقل وامره
بالايمان وهداه السبل وبين حسن الايمان وقبح الكفر فكان ابقاؤه اياه مع هذه المعاني تعريضا له لاعلى المنزلتين
وابينا [illegible] او لاحراز زيادة الثواب والتعريض لذلك مصلحة له ومن المعقول الذي لا ريب فيه ان هذا كلام لو تكلم به
مبرسم او هذى به مختبل لتعجب منه السامعون وضحك منه الحاضرون ثم يقال له لو ان رجلا دفع مالا الى ولده وامره
ان يذهب الى بلد كذا ويتجر وكان الامر حال لو وصل الابن الى تلك البلدة واتجر بها لربحت له تجارات رابحة وحصل له اموال
نفيسة جمة غير ان الاب يعلم يقينا ان ابنه لا يصل الى تلك البلدة بل يقطع عليه الطريق ويغار على ما دفعه اليه من الاموال
ويحز رقبته او يعلم يقينا ان ابنه لا يتجر بتلك الاموال بل يقامر بها وينفقها في ثمن الشراب واجرة الزواني والقحاب ثم مع
علمه بهذا يدفع اليه الاموال ويامره بالذهاب ويحرضه على التجارة وينهاه عما يصده عنها ايكون هذا الدافع بهذا الصنيع والتعريض
للتجارة الرابحة فاعلا بهذا الولد ما هو الاصلح ومريدا اصلاحه وصلاح ماله مع علمه بما يؤول اليه عاقبة امره فان قال
كان بذلك فاعلا به الاصلح ومريدا الصلاحه نادى على نفسه بالجنون والمكابرة بل بعدم العقل ويسخر به كل من يسمع ذلك منه
واذا آل الامر الى ارتكاب مثل هذا المحال كان الاعراض عن محادثته اصوب وتصون عقيدته لعامة الناس لعجزه
او غباوته او حمقه وان قال لم يكن بهذا التعريض فاعلا به الاصلح ولا مريدا الصلاحه فقد ابطل كلامه ولزمته الحجة ثم الذي
نقطع شغبه انا نقول له هل رايت طفلا مات فلا بد من بلى قيل وهل رايت رجلا بلغ وآمن وختم له به فلا بد من بلى قيل وهل
رايت او سمعت انسانا ارتد عن الاسلام بعد ما بلغ عاقلا فلا بد من بلى قيل فلو ان الله تعالى اثاب البالغ الذي ختم له بالايمان
ورفع له الدرجات في الجنة واوصل اليه على ما سبق منه من الطاعات [illegible] ولا اذن سمعت من انواع النعم الابدية
فعاين ذلك الطفل المتوفى في حال صغره ورأى [illegible] ثوابه ومنزلته عند ذلك فاحتج ربه تعالى وقال يا رب لم توفيتني في حال صغري
واعدام عقلي ولم تبقني مع تركيب العقل في الى وقت البلوغ بل لم تمهلني مع ذلك الى وقت الشيب لاكتسب من الطاعات
ما نال عليها من الثواب فماذا يقول الله تعالى فان قال يقول له ان الاصلح لك كان ان اميتك وانت في حالة الصغر واعدام
العقل لاني علمت بيقين علمي انك لو بلغت عاقلا لكفرت واستوجبت التخليد في النيران [illegible] في حالة الصغر

الا سوى في النار خالدا مخلدا فيسأل له فلو سمع الكبير الذي مات على الكفر او ارتد بعدما بقي اكثر عمره على الايمان فنادى فقال
يا رب لما كنت تعلم اني اكفر بعد البلوغ او ارتد لم لم تمتني في حال صغري كما امت هذا الي لا ابقى خالدا مخلدا في النار
فماذا يجيبه الله تعالى فان قال يجيبه ان ذلك كان اصلح لك لاني عرضتك بذلك لاعلى المنزلتين يقول الصغير اذا كان
ذلك اصلح له فلم لم تفعل بي ذلك فلم يبق الا الانقطاع والقصور عن الطوبة ان اماتة الصغير ان كان اصلح له فلما ذا
بقي الذي علم انه يكفر وان كان الابقاء اصلح لما فيه من التعريض فلماذا امات هذا الصغير وهذا حال الانفصال لهم الى ان يبيض
القار ويشيب الغراب فاعترض بعضهم على هذا وقال انه امات الصغير في حال صغره لانه علم انه لو بلغ لكفر واضل غيره
والكفر فاماته في حال صغره لما فيه من مصلحة الغير قلنا هذا منكم اقرار انه منع ما هو الاصلح للصغير وهو التعريض لاعلى
المنزلتين الذي اهمله في ذلك البالغ لاجله الا انه منعه هذا الاصلح لما فيه من صلاح ذلك الغير وعندكم منع النفع عمن
لا جناية له لاجل صلاح غيره ظلم على هذا تحقيقه ان عندكم انما يجب على الله تعالى بذل الاصلح اذا كان بدله
لا يخرجه من استحقاق الوصف بالحكمة واما في هذا الصغير لما فيه من صلاح ذلك الغير منع لمصلحة التعريض لاعلى
المنزلتين لمكان مصلحة الغير وفي الحاصل اتيتم من طريق نقيض فانكم ان قلتم اماتة الصغير مصلحة لان ذلك الكبير فهو مفسدة له
ولو لم يمته حتى بلغ فله فيه مصلحة التعريض ومفسدة لذلك الغير فلم لم يحمل كفر ما كان يقع منه وترك مصلحته ثم كان الله تعالى
علم ان ماني وزرادشت ومزدك ومسيلمة الكذاب والمقنع وبابك وقبل ذلك فرعون لو بلغوا لكفروا واكفروا الناس
فان قالوا لو لم يكفروا بتجهيلهم ربهم عز وجل وان قالوا نعم قلنا فلم امهلهم الله تعالى وقد علم انهم يكفرون ويضلون الناس
وهلا اماتهم مصلحة للناس وهذا مما لا اعتراض لهم عليه فلما تحيروا في هذا زعم بعضهم ثبت لنا ان الله تعالى لا يفعل
الا ما هو الاصلح فيكون جميع ما يفعل اصلح وان كنا لا نعقل وجه المصلحة فيقال لهم لم لا يجعل فيه كل ما تعقل وجه المفسدة
والمضرة ويعرف ان ما قلتم باطل ثم نقول لهم ما انكرتم على من يقول لكم اذا ثبت لنا انه تعالى يمنع المصلحة مع علم الله تعالى
علمنا ان منع المصلحة والاصلح حكمة وان كنا لا نعقل وجه الحكمة ويقال لهم ما انكرتم على هذا ان يكون
الكفر اصلح للعبد فان قالوا كيف يكون ذلك اصلح وقد يتضرر به العبد قلنا وكيف يكون الابقاء الى ان يكفر او يرتد
اصلح له وهو يتضرر به فان قالوا لا يتصور من العبد الايمان اذا خلق فيه الكفر قلنا ولا يتصور منه الايمان اذا علم
انه يكفر فان كان هذا مصلحة فذاك ايضا مصلحة وان لم يكن ذلك مصلحة فهذا ايضا ليس بمصلحة وان عقلا هذا مبلغ
معرفته بالمصلحة والمفسدة لحقيق ان لا يعرف صاحبه [illegible] الحكمة والسفه ولحري ان لا يحكم على الله تعالى بالايجاب عليه
تارة والحجر عليه اخرى والله المرشد ثم لهم تناقض فاحش فانهم زعموا ان المكلف لا بد له من التمكن من الفعل وسبب
التمكن يتوصل الى الفعل ثم وراء التمكن بالقدرة معاني يسمونها لطفا ويعرفون اللطف انه ما يختار عنده المكلف
ما كلف من اخذ وترك لولاه لكان لا يختار او ما يكون اقرب الى هذا الاختيار فما هذا حاله يسمونه لطفا ويزعمون
ان الله تعالى اذا كلف عبدا لا بد له من امرين احدهما ما يمكنه به والاخر ما عنده يختار او يقوي اختياره فالاول
يسمى تمكينا وهو الذي لا بد منه في فعل ما كلف والثاني يسمى لطفا لان الفعل يتصحح له على الوجه الذي كلف دونه
لكنه اذا حصل له صار حاله في [illegible]

بخلاف حاله اذا لم يكن وذلك كالامراض والمصايب والغموم والفقر والغنا وغير ذلك من الاسباب فان الانبيا قد يختار
عندحاله من هذه الاحوال ما لا يختار عند غيرها فكانت هذه الاحوال المتفرقة في اكثر الحالات انهم لطف لكل واحد منهم
ما اختص به من الحاله ثم هذه ان وجدها ثم قد يكون اللطف من الله تعالى وقد يمكن ان يكون من غير الله تعالى فانه اذا كان
في معلوم الله تعالى ان زيد انسان اذا انشرح علمه كان اقرب الى الطاعه يتوشح عليه الرزق ثم قد يكون ذلك بالهبه والوصية
ومما فعل غير الله تعالى ولا تفاوت في حق اللطف بين هذا وبين ما يوصل اليه الله تعالى وكذا قد يحصل ذلك بالتنبيه والوعظ
والتذكر من الصالحين وتلك الحالات لا يكون اللطف من فعل غير الله تعالى في تكليف المكلف اذ لو كان لما وجب على الكل الفزع الى
الالطاف التي تعالى ثم حصولها ثم ما كان من الالطاف من فعل الله تعالى يجب على الله تعالى تحصيله وما كان من فعل غير الله تعالى
فليس بواجب تحصيله لكن التكليف كان معلقا فان كان في المعلوم حصوله كلف الله تعالى والا لم يكلف هذا هو تقرير
مذاهبهم في اللطف ثم هذا منهم مناقضه عظيمه حيث اوجبوا اللطف على الله تعالى وذلك ان الفعل يتضمن حصوله
بالتمكن بدون هذا اللطف على ما حكينا ولا شك ان يحصل الفعل بدون اللطف اشق على البدن واكثر ثوابا وتحصيله مع اللطف
اخف واسير على البدن فيكون اقل ثوابا فكان الاصلح للعبد والتعريض لاعلى المنزلتين ان يمنعه اللطف ليكون ثواب
فعله اجزل والمنفعة به اوفر واكمل وان كان يعلم الله تعالى انه لا يفعل بدون اللطف لكن مع هذا منعه تعريض
لاعلى المنزلتين واعطاؤه ازالة له عن اعلى المنزلتين الى ادونهما وهذا ليس باصلح كما ان الله تعالى يمهل من يعلم انه لو بلغ
ومن يعلم الله تعالى انه ان خرجه من الايلام ما بين سنه يرتد بعد ذلكا ذهو بهذا الامهال عرضه لاعلى المنزلتين وان كان يعلم
انه يكفر ويرتد فان كان الله تعالى لما حصل من العادة المعلومه وكان اعطا اللطف اصلح اذ لو لم يعط لكان يسعر
ان لا يمهل هنا كفانه ان كان لا يمهل لا يكفر ويسقط التعريض على مصلحه يعلم انها لا يحصل في الفصلين جميعا وان كان
العبره لنفس المصلحه وكان التعريض وكان التعريض لها هو الاصلح ولا عبره للعلم بحصولها وعدم حصولها
كان منع اللطف هنا والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح فاما اعتبار العلم في باب اعطا اللطف واسقاط اعتباره
في باب الامهال الى ان يكفر فليس الا من عمل تشهي النفس وميلان الهوى دون الدليل والعقل عصمنا الله تعالى عن ذلك
واما الاجماع فقد اجمع المسلمون واهل الاديان السماويه قبلهم على الدعا الى الله تعالى وطلب المعونه على الطاعات
والعصمه عن المعاصي وكشف ما بهم من الضرر وازاله ما بهم وبا هل عنا بهم من المرض وتبديل ذلك بالعافيه
ثم الامر لا يخلو اما ان كان ما سالوا من المعونه والعصمه اتاهم الله تعالى او كان لم يوتهم فان كان اتاهم فسوالهم
سفه بل كفران للنعمة اذ السوال لما كان عند ذوي العقول لما لم يكن موجودا فسوال كان الاستغال
بالسوال لها كفرانا لهذه النعمة الموجوده بالمعدوم حيث اشتغل بسواله وجل الله تعالى عن ان يامر بكتم
المنزله عباده المخلصين والانبيا والمرسلين عليهم السلم ان يشتغلوا بما هو في الحقيقه سفه وكفران النعمه وان كان لم يوتهم
لا يخلو اما ان يجوز له ان لا يوتيهم او كان لا يجوز فان كان لا يجوز له ان لا يوتيهم بل يجب ذلك عليه كان
بمنعه ظالما لهم حقا مستحقا لكان السوال الدعا في الحقيقه كانهم قالوا اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا الذي علينا
ولا تجبر علينا

ومن طرق اهل الحق اي ان الانبيا عليهم السلم استجازوا من انفسهم ان يشتغلوا بمثل هذا الكلام مناجين به ربهم تعالى بعد كونه
من ساعته وكذا من طرق الله تعالى امر عباده ان يدعوه بمثل هذا الدعا وان كان يجوز له ان لا يوتيهم ذلك فقد بطل مذهبهم
وكذلك سوال الصحه ودفع المرض وكشف الضرر ان كان ما به من الحال مفسده له او لم يكن مصلحه له فقد ثبت بطلان قولهم وان
كان ذلك مصلحه له بل اصلح له وما يضاده من الحال مفسده له فاذا امر الله تعالى عباده بل رسله وانبيائه صلوات الله عليهم
ان يسالوا دفع المصلحه واعطا المفسده وكذا الرسل والانبيا عليهم السلم واهل ما صح من الاديان اجمعوا على سوال هذا وهذا
لا يخفى فساده مع ان الله تعالى لو بذل الحاله بدعائهم لكان مبدلا المصلحه بالمفسده وهذا عندهم سفه وهو جور وظلم فيصير
حاصل هذا الدعا كانهم طلبوا من الله تعالى ان يسفه ويجور ويظلم ومن هذا ظنه بما علم الله تعالى عباده ليدعوه ويشتغل به
الرسل والانبيا والاوليا عليهم السلم والصالحون فتجديد الاسلام له اولى وبالله العصمه تحقيق ان عم ما عندهم من الاحوال
لما كانت مصلحه ولطفا عندهم فيكون ما يضادها من الاحوال اضدادا لها ولما كانت تلك الاحوال الكائنه عندهم لطفا
ومصلحه كانت رحمه وهدايه وارشادا وتوفيقا ومعونه ونصره فيكون اضدادها سخطا واضلالا واغوا وخذلانا
ولعنا وابعادا وافسادا فيصير بل كشف تلك الاحوال وازالتها وابدالها بما يضادها بما يلا من الله تعالى ان يزيل عنه
المصلحه واللطف والرحمه والهدايه والتوفيق والمعونه والنصره ويبدل له مكانها اضدادها التي ذكرناها من حمل
امر الله تعالى بالدعا وفعل الانبيا والاوليا عليهم السلم على هذا فلا غايه لجهله ثم معلوم ان مطهر الرغبه في اضلال
الله تعالى وخذلانه واغوائه وافساده مستخف عن عارف بل مثله في الخلق استهانه واشتهارا وعلى مثله كان
اشتهار الكفره برسول الله عليه السلم بقولهم اسا بعداء الله ونحوه وذلك مما لا يخفى على من اتقى وبالله العصمه
فاعترض على هذا الكلام بعض اصحابهم وقال ان للدعا فايده لانه يجوز ان يكون في مقدوره شي لو فعله مع عدم الدعا لم يكن
لطفا يمتنع به السايل عن اتباع الضلاله واذا فعلها كان لطفا له فيسال لكي يساله على ان يدرى له علم لانا نرى من سال ذلك
ومع ذلك يعصي فان كان اعطاه الله تعالى ذلك فلم يصلح وان كان لم يتوطع ما هو اصلح له مع وجود الدعا
فقد منع الاصلح فاعترض عليه فقال اذا كان فيمن يدعو من ترك المعصيه فقد حصلت له اللطيفه وصحت
الفايده في الدعا فقيل له الامر بالدعا عام في المكلفين وكانت المسله حسنه من كل واحد من السايلين وعدم وجه عن
الحكمه فيمن لم يكن في مقدوره له لطيفه وذلك الكثير في العدد ممن حصلت له الفايده فانقطع واستقل الى ما لا يصح من
الاعتراض على ان هذا الاعتراض انما يستقيم في حق الدعا وسواله كشف ما به من المرض فان ذلك ان لم يكن مصلحه
فقد بعل ما ليس بمصلحه وان كان مصلحه فلم امر بسواله دفع المصلحه فان قلت انه عند الدعا يصير مفسده والمصلحه
حسنه يصير في دفعه واثبات ضده الذي كان قبل الان مفسده قلنا لم امر بالدعا وفيه حصول ما هو فيه من المصلحه
مفسده وحصول ما ليس فيه من المفسده مصلحه ولو حصل ذلك لكان اي منفعة لهذا السايل في ذلك وقد كان قبله في مصلحه
والمسن عنه مفسده والله الموفق ثم لا شك ان كل كافر قد اعطاه الله تعالى عندهم غايه ما في مقدوره من الاصلح
ولم يومن به الكافر فلم يكن في خزانته تعالى ما يملك به الصلاح ولا قدرة على اصلاح من يشا من عباده ان يصلح لو بذل جميع
ما في خزائنه اذ ما من شي يملك به الصلاح

او يقدر عليه الا و يكون به على ذلك القدر فما دونه ثم لا يصلح اجيبه فكيف يحتاج الزام ما لا يملكه ولا يقوى عليه
اذ ما يملكه هو لا يحصل به الصلاح وما لا يحصل به الصلاح لا يكون اصلح من غيره لاستوائهما في ان لا اثر لهما في
تحصيل الصلاح بل اعطاؤه يكون افسد اذ كفره وعصيانه معه اقبح والعقوبة عليه اغلظ اذ العصيان
مع توفر الزواجر وترك الطاعة مع كثرة النعم والدواعي اقبح واستحقاق العقوبة عليه اقوى فبعد ذلك يقرر
هذا الكلام من وجهين احدهما ان اعطاه من علم انه لا يؤمن يكون افسد له على ما قررنا وقد اعطاه فاذا فعل به
ما هو الافسد لا ما هو الاصلح والثاني ان ذلك اذا كان على هذا التقدير افسادا لا اصلاحا وليس في مقدور
الله تعالى سوى هذا فلم يكن اذا في مقدوره الاصلح بل في مقدوره الافسد فايجاب المعتزلة اياه ما لا قدرة له على
تحصيله مع قولهم ان ليس لله تعالى ولانه تكليف العبد ما لا قدرة له عليه جهل عظيم ومما يدل على بطلان
قول المعتزلة ان القول بان ليس في مقدور الله تعالى شيء يتعلق به صلاح الكافر والعاصي وراء ما فعل بكل واحد من
الكفرة والعصاة قول بتناهي مقدورات الله تعالى والقول به كفر فان قالوا نحن لا نقول بتناهي مقدوراته بل نزعم
انه ليس لما عند الله تعالى مما فيه الصلاح غاية ولا نهاية وان في سلطانه وقدرته وخزائن رحمته من امثال ما فعل
بهم مما هو اصلح لهم ما لا غاية له ولا نهاية والله تعالى انما يفعل بهم من ذلك ويعطيهم منه في كل وقت
مقدار حاجتهم وما يعلم انه اصلح لهم وادعى الى الطاعة وازجر عن المعصية ذكر ان السؤال بلفظ الكعبي
وهو عندهم امام اهل الارض لعلم المتأمل تمويههم في كل ما يتكلمون به وروغانهم عن محز الكلام في
بالاستغاثة بالتلبيس على العوام فاقول في جوابه ونسأله الدوس ان كان في قدرة الله تعالى وخزائن رحمته امثال
ما فعل من الاصلح فما قولك لو فعل بهذا في الحال بهذا الكافر هل يؤمن فان قال نعم فقد ابى من الاصلح
اذ لم يفعل ذلك كله به ليؤمن وان قال لا قيل فاذا لا قدرة له على ما به يؤمن هذا العبد ويحصل له صلاحه
فاذا السؤال انه هل يقدر ان يفعل به في الوقت اصلح من هذا الذي فعل ام لا تصفه بالقدرة عليه فينبغي ان تجيب
عن هذا الحرف او تعترض عليه واذا لم يكن عنده في مقدوره ان يفعل به في الوقت اصلح من هذا فهذا هو
النفاد والعجز عن تحصيل المراد ثم يقال له البرهان من زعم ان الله تعالى يقدر ان يفعل في الوقت صلاحا
هو اصلح الاشياء لا يوصف بالقدرة على مثله يكون محجوزا لله تعالى فلا بد من بلى فيقال له فانك وان اثبت
قدرة على امثال ما فعل فاذا لم تصفه بالقدرة على ما هو اصلح له من هذا وصفته ايضا بالعجز ثم يقال له اليس
لم يصف الله تعالى بالقدرة على لطف يؤمن به من علم انه يؤمن واصفا له بالعجز فاذا قال نعم قيل وكذا من
لم يصف الله تعالى بالقدرة على لطف يؤمن به من علم انه لا يؤمن يكون واصفا له بالعجز كما ان من لم يصف الله تعالى
بالقدرة على تحريك من يعلم انه لا يتحرك يكون واصفا له بالعجز كمن لا يصفه بالقدرة على تحريك من يعلم انه يتحرك
ثم يقال له اذا كان له امثال فلو جمع تلك الامثال لهذا اللطف الذي جعل في الوقت هل يحصل به الصلاح ام لا
فان قال نعم فقد ترك قوله باللطف والاصلح وقيل له كان جمع تلك الالطاف اصلح ولم يفعل فقد ترك الاصلح

فان قال لا ثم يقال
بمقدوره

207

وان قال فلم يثبت بقدرته على تلك الامثال قدره على ما هو اصلح لهذا الكافر من هذا الذي فعل وهو القول بتناهي القدرة
ثم يقال هلا جمع بين تلك الالطاف وان كان لا يحصل بها الايمان ليكون اشد تقريبا للايمان كما فعل هذا اللطف
فان قالوا الوجه من هذا الاصلح الذي فعل وبين ما هو من امثاله لم يحصل بها الصلاح بل يكون ذلك افسد للكافر
وبهذا الطريق تمويههم في الاعتراض على فصل التعجيز واثبات نهاية المقدور على ما قررنا وتقريبها احسنا لكم ان
لا يقدر في الوقت ان يفعل ما هو الاصلح له مما فعل ثم يقول وكيف يوجب انضمام ما يوجب الصلاح الى ما
يوجبه مفسدة ولو جاز ان يحصل الفساد بالصلاح لجاز ان يحصل الصلاح بالفساد وكل شيء بسبب ضده وهذا خروج
عن المعقول فان قالوا امثال هذا جائز فان قدرا من الدواء نافع ومثل قدره من غير ذلك الدواء ايضا نافع وكذلك
الثالث والرابع الى ما لا نهاية له ولو جمع بين ما هو نافع وبين ما هو نافع حتى زاد على القدر لا وجب المضرة
دون المنفعة فكذلك هذا قلنا هذا الكلام مبني على قواعد اهل الطبائع حيث يجعلون الادوية نافعة والسموم
ضارة وعندنا الضار النافع هو الله تعالى غير ان الله تعالى اجرى العادة انه ينفع عند شرب قدر من الدواء ويضر
عند شرب الاكثر منه ولو كان اجرى العادة على غير هذا الوجه لكان جائزا ولو قلب الآن العادة كان الضار والممكنات
فلا نسلم اذا ان انضمام ما هو نافع الى ما هو نافع يوجب المضرة وهذا ايضا قلب المعقول كالاول وبهذا الجواب دفع
ابو الحسن الاشعري كلامهم واجاب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله عن هذا الكلام فقال ان ضم النفع الى النفع
لا يضر انما يعرض ثم ما ليس بنفع الى النفع في المقدور به تقدير النفع للعليل وهنا القول انه لا غاية لما به
الصلاح ويتم لما به النفع غاية لذلك اختلف الامران وشرح هذا الكلام والكشف عنه ان النفع في الحقيقة
دفع الحاجة والحاجة نقص يتمكن في الذات وذلك كنقص الجوع والم البرد والعلة الحادثة ثم كل نقص في ذاته
مقدر فان الحمى مثلا تحدث من غلبة الحرارة على البدن ولتلك الغلبة وزوال المزاج البدني عن الاعتدال الذي وجب
هذا المرض قدر مقدر وقد يكون قويا وقد يكون ضعيفا فقدر ما يغلب تلك الحرارة من المبردات ويعيد المزاج
الى الاعتدال معلوم فاذا وجد تناول ذلك القدر نفع على معنى انه دفع الحرارة الغالبة اثرا وحسن في البدن
نقص المرض وزوال الاعتدال فاذا ضم الى هذا القدر ما يزيد عليه فتلك الزيادة ليس عملها في دفع تلك الحرارة
التي حصل بها المرض لان ذلك حصل بالقدر المقدر بل عمل الزيادة انها اثارت زيادة تبريد تزيل الاعتدال الذي
فعله التبريد لا النفع وانما يحصل النفع والضرر لاختلاف حال المحل فيحدث به مرض اخر ويحتاج الى دفعه
فكانت الزيادة ضارة لا نافعة فاما الى القدر الذي يقاوم الحرارة فكل جزء منه يندفع شيء من اجزاء الحرارة
فيكون دافعا للنقص فيكون نافعا فهذا معنى قوله رحمه الله ان ضم النفع الى النفع لا يضر انما يضر ضم ما ليس
بنفع الى النفع فاما ما هو صلاح في الدين فليس لوجه ولا نهاية اذ ما من صلاح الا وبعده ما هو اصلح منه
فاذا لم يكن في الصلاح في نفسه نهاية لا يتحقق حصول ضد الصلاح بالمجاوزة عن القدر المقدر له بل كلما ضم صلاح
الى الصلاح ازداد الصلاح واذا لم يكن للصلاح نهاية لا يكون لاسباب الصلاح نهاية ثم ان اسباب الصلاح الداخلة
تحت قدرة البارئ نهاية فقد قال بنهاية مقدوره وهو اثبات العجز وهو باطل وليس هذا من الشيخ ابي منصور رحمه الله على سبيل

يسلم ان الدوا نافع بل النافع هو الله تعالى الا انه جعل سببا للنفع عبر انه رحمه الله مرداه انه لم ان
اما قولهم تسليم جدلي الا يقول انهم يثبتون ذلك قياما فاذا استدلال الخصم ليكون ذلك ابين لضلالتهم
وجهالتهم واغيظ لهم وكيف يسلم ذلك وقد ثبت ان الضار والنافع في الحقيقة هو الله تعالى وقد ذكر ذلك
هو رحمه الله في مواضع من كتبه وقد روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال الطبيب امرضني وروي
عن عمر رضي الله عنه انه نهى عن اكل الجبن وقيل له انه نضر فقال لو كنت اعلم انه نضر لغيبته وهذا
احسان منه رضي الله عنه ان الضار في الحقيقة هو الله عز وجل الا انه رحمه الله جرى معهم في الظاهر واراهم
بطلان ما يتعلقون به لو كان الامر على ما يزعمون وهذه طريقة لاهل النظر يسلكونه والله الموفق وما يبين ان الصلاح
في نفسه متزايد بطلان تشبثهم بعجز الله تعالى بما سا نلها به لمقدوره ان احدا لا يقول الله قادر على صدق
اصدق من القران ولا على اصغر من الجزء الذي لا يتجزى وهذا لانا بينا ان الصلاح متزايد والصدق متزايد
وكذا اصغر من الجزء محال وجوده فكان اثبات القدرة على ذلك اثباتا للقدرة على المحال وفيما يجري فيه الامر كلامه
اذ هو متزايد في نفسه وقصر القدرة على قدر منه مقدر ما يتزايد في نفسه اثبات للعجز عما وراءه لكن نقول
ان الله تعالى لا يقدر ان يزيد على العالم شيئا ولا ان يخلق لزيد ولدا اخر والدليل على كون الصلاح متزايدا
في نفسه ان من يقضي كل حاجه لانسان كان ذلك اصلح له من ان يقضي حاجة له واحدة وكذا لو كان الله تعالى افترض
من العبادات اقل مما افترض وجعل ثوابها اكثر مما جعل لا شك ان ذلك كان اصلح على ان من انكر كون
المصلحة متزايدة في نفسها فقد انكر المشاهدة واذا ثبت تزايدها كان قصر القدرة على قدر منها مقدر
اثباتا للعجز عما وراءه ثم نقول لهم قبل الجزء الذي لا يتجزى دليل حصك لو عقلت فان حصك نقول الانسا
الا ينتهي منتهيا الى حد لا اصغر منه فلذلك ثبت الاستدانة الصلاح منتهيا الى حد لا يكون في الصلاح اقل منه
ثم كما ان جزءا لا يتجزى لا يزاد عليه جزءا والله تعالى قادر ان يزيد عليه الى ما لا يتناهى فكذلك كان من صلاح
يوجد الا والله تعالى عليه من القدرة ان يزيد عليه اخر الى ما لا يتناهى فصار القول بتناهي الصلاح وسلب قدرة الله تعالى
عن ان يزيد على قدر منه مقدر بمنزلة القول في اجزاء الجسم كان القول ببلوغ الاجزاء غاية لا يقدر الله تعالى على الزيادة عليها
تعجيزا والله الموفق ثم ما يزعمون ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على صدق اصدق من القران شيء بنوه على اصلهم
الفاسد فاما صدق الله تعالى فغير داخل تحت القدرة وكذا القران على ما مر والله الموفق ثم نقول لهم اليس
ان الله تعالى كان قادرا على ان يميت قبل البلوغ كل من يعلم منه الكفر بعد البلوغ فان قالوا لا فقد عجزوه
وان قالوا نعم فقد اثبتوا له القدرة على الاصلح اذ كانت الاماتة اصلح له في هذه الحالة لما يحصل له بها النجاة
من الخلود في اسفل دركات النيران وان عادوا الى تجاهلهم ان التعريض لاعلى المنازل كان اصلح له اجبنا بما
اجبنا وكذا الله تعالى قادر على ان لا يركب فيهم العقل ثم نقول اليس ان الله تعالى اعطى الكافر قدرة الكفر ولا بد
من ان يقال فاي الامرين اصلح ان لا يعطي له القدرة قلنا فاذا اعطى فقد ترك الاصلح وكذا اذا كان قادرا ان لا يعطي
~~له القدرة قلنا فاذا اعطى فقد ترك الاصلح وكذا اذا كان قادرا ان لا يعطي~~ فكان اذا قادرا على ان يفعل ما هو الاصلح

عجبنا

اذ علم انه يكفر او ان
يعطي القدرة فان قال الاصلح
له ان لا يعطي القدرة صح

ولم يفعل

208

ولم يفعل اذا اعطى القدرة كان قال الاصلح له ان لا يعطي القدرة مع علمه انه يكفر بها لا محاله فقد كابروا وعاندوا وان
عادوا الى فصل التعريض فقد سبق الكلام فيه وان قالوا لو لم يعط القدرة لم يبق مكلفا قلنا واي ضرر عليه بخروجه
عن التكليف بل له فيه اعظم نفع حيث لم يستحق العذاب المؤبد ثم نقول اليس من قولكم ان القدرة تصلح للضدين
وان كل ما لا يصلح لضده لا يصلح لضده ذلك الضد بل ما لا يصلح للضدين فهو اضطرار فلا بد من ان يقال يقولون ان الله تعالى
مضطر ام مختار وهل يفعل ما يفعل من قدرة ام لا فلا بد من القول انه تعالى قادر يفعل ما يفعل عن اختيار وقدرة ثم يقال
اليس ان الله تعالى اثبت لنفسه القدرة على ان لو يجعل الكفر في عباده كلهم بقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في
الارض وقوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة الايه فلا بد من ان يقال له اذا كان قادرا على ما لو يفعل الكفر
الخلق فهل تصفون بانه قادر على ما لو يفعل لامن به الخلق فان قالوا لا فقد قصروا قدرته على احد الضدين وهو عندهم
اضطرار والقول به كفر وان قالوا نعم قلنا فاذا لم يفعل فقد ترك ما هو الاصلح لهم فان قالوا لم يفعل ذلك لانه لو فعل
ثم امنوا لكان ثواب ايمانهم اقل او لم يكن لايمانهم ثواب قلنا ما قولكم ان القليل من الثواب على الايمان اصلح لهم ام
الخلود في النار فان قالوا القليل من الثواب كان اصلح فقد اقروا انه ترك ما هو الاصلح لهم فان قالوا الخلود
في النار اصلح فقد تجانوا وجعلوا انفسهم ضحكة للخلق ثم نقول لهم اذا كانت قدرة الكفر وقدرة الايمان واحدة
وقد اعطى الله تعالى كلا من الممتحنين تلك القدرة فلم قلتم انه تعالى فعل بعباده ما هو الاصلح لهم وهو لم يعطهم الايمان
الذي هو الاصلح للامرين جميعا خصوصا في حق من علم انه يكفر ولا يؤمن ومن كيف اولى بمن يقول انه فعل بعباده ما هو الاصلح
لهم اذا اعطاهم ما يحصلون به الكفر خصوصا في حق من علم انه يكفر وهذا مما لا انفصال لهم عنه والله الموفق
ثم مال منهم الى ان الله تعالى لو بعث محمدا صلى الله عليه وسلم للمحنة بحضرة الجماعة التي يحضر وجهه فيها الكفر
بالله تعالى وعصاه وكان حضور وجه عليهم في تلك الجماعة اصلح له وكذا في كل رسول ونبي وولي ومذنب فكان بعثه
الرسل والاخيار بمفيد لهم وللخلق وبقاء ابليس والاشرار اصلح لهم وللخلق وهذا قول لا يتجاهل قلب مؤمن
باستماعه لفظاعته في نفسه وبشاعته في ذاته والله تعالى خصيمه من هذا قوله في رسله وانبيائه المصطفين الاخيار
واوليائه وعباده الابرار ونسال الله تعالى العصمة عن الضلالة والتمادي في الغي والجهالة فاما ما عندوا عليهم
من الشبه فنقول قولهم انا وجدنا الحكيم اذا كان امرا بطاعته مجيبا لها مريدا فلم يجز ان يمنع المامور ما يصل
به الى طاعته الى اخر ما حكينا كلام باطل من وجوه احدها انه استدلال على هذا بان هذا من علامات السفه فيقال لهم
هب ان الامر في الشاهد كان على ما زعمتم ولكن لم يجب ان يكون الامر في الغائب كذلك وباي معنى تجمعون بينهما
فان زعمتم ان كل ما ثبت في الشاهد كان ثابتا في الغائب واجيتم عن اعتبار المعنى فذلك باطل وقد بينا
فان هذا ان من راى عبده يزني بامته فلم يمنعه مع القدرة على المنع بل استغل تهيئه اسباب ذلك كان ذلك
سفيها وفي الغائب الامر بخلافه وكذا في ان هو لا قدرة لنا على ايجاد الاجسام وانما نقدر على الفعل في الشاهد
على بعض الاعراض وعندكم لا نقدر ايضا الا على اثبات الافعال في محال هي الاجسام فلو قستم الغائب على الشاهد
لبطل القول بخلق الاجسام وهو قول الدهرية

لا ان الغصص يكفر اصلح

وان اثبتم ذلك في الغايب وان امتنع اثبات مثله في الشاهد لا نطلتم كلامكم ثم نقال على اى حكيم يحتاج كريم
من بذل جميع ما في مقدوره لمن دعاه الى طاعته وطلب رجوعه عن معصيته اعلى حكيم يحتاج الى طاعة المطيع
ورجوع العدو عن العدا وهو متعزز بكثرة اعوانه وانصاره وتكاثف جنوده واوليايه ذليل عند كثرة اعدايه
ام على حكيم مستغن عن طاعة غيره اياه عزيز في ذاته قوي في سلطانه لا تضعفه كثرة الاعدا ولا تقويه كثرة
الاوليا فان قال بالاول فهو مسلم ولكن لا وجه الى تعديته الى الغايب وان قال بالثاني فهو ممنوع ثم نقول لو كان
الامر على ما ذكرت ان الامر كان مريدا لطاعة المامور محتاجا اليها وكذا لرجوع العدو لكان ما قلت مسلما ولكن
يبطل لا محالة وبذلك يحتاج اليه المامور للامتثال ولكن لم قلتم ان الباري تعالى مريد لطاعة الكافر وان امره
بها ومريد لرجوع الجحد وان دعاه الى الرجوع ونهاه عن العداوة والعصيان ولم تعلم ان الحكيم اذا كان
امره لمن علم ان لا ياتمر لالزام الحجة لا لتحصيل المامور به انه يجب عليه بذل ما ذكرت ثم نقول ان امر الله تعالى
للكافر بالايمان ونهيه اياه عن الكفر مع علمه انه يكفر ولا يومن ما كان ليفعل الذي فعله تحصيله وتكذيب فيما
اخبر بقوله تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين ومن اراد ذلك واعان عليه وبذل لتحصيل ذلك اقصى
ما في مقدوره لكان من اسفه السفها حيث بذل مقدوره في ازالة مملكته وابطال سلطانه ومقدرته بل كان لالزام
الحجة عليهم واستحقاقهم التعذيب في النيران معصيانهم لتصير ما يحقق علمه وما اخبر من تعذيبهم خالدا
مخلدا عدلا منه وحكمة واذا كان الامر على ذلك لم يكن له اقصى ما في مقدوره ونهاية ما في قوته واجبا بل الاعطا
قدر ما يصح به التكليف كافيا وقد جرى تقرير هذا في مسلة الارادة وهكذا الجواب عن قولهم ان من اتخذ
ضيافة لرجل وامره بحضوره واراد ذلك وعلم انه لو دعاه ببشر وملاينة لحضر وحصل مراده ولو فعل ذلك
بغلظة وعبوس لم يحضره فانا نقول لهم نعم لو اراد حضوره لكان الامر على ما زعمت ولكن لم قلتم انه تعالى اراد
الايمان من الكافر وكذا ذلك فيمن سنح بحضور المدعو واجابته وهنا الامر بخلافه وكذا الامر هنا لالزام
الحجة لم يحصل المامور به على ما قررنا والله الموفق وما زعموا ان منع ما بالغير الله حاجة من غير ان ينتفع المانع
بالمنع او يتضرر بالاعطا بخل فانا نقول منع ما هو حق المحتاج للمحتاج قبل المانع ام منع ما ليس
بحق مستحق للمحتاج فان قال بالاول فهو مسلم ولكن لا نسلم ان للعبد على الله تعالى حقا مستحقا وان قال بالثاني فهو
ممنوع ثم يقال له الجود ما هو بذل ما هو واجب على الباذل ام بذل ما ليس بواجب عليه فان قال بالاول اطرحت
مكارمه لما ان من قضى دينا عليه لا يعد جوادا وان قال بالثاني فلم انكر ان الله تعالى جواد متفضل ذو فضل على
العالمين فان قال لا فقد انكر النصوص وخالف الاجماع ووصفه بالبخل اذ كل عالم ليس بجواد فهو بخيل وان
قال نعم اقر ان الله تعالى يفعل ما يفعل بعباده غير مود حقا واجبا عليه وانه لا حق لغيره قبله بل يعطي ما يشا
من يشا فضلا منه ويحرم ما يشا من يشا بعدله وهو الحكيم في ذلك كله ثم نقول لم ذكرت فاسد من وجه اخر
لان ما اعترضت من الشاهد عن موجود وهو من لا يضره الاعطا ولا ينفعه المنع لان بالاعطا ينقص
ماله وبالمنع لا ينقص

واعتبار الغايب بالشاهد لا يتحقق ثبوته فاسد ثم نقول الجواد المفضل من اعطى ما ليس عليه اعطاوه وكان له
ان لا يعطي وعلى مذهبهم لا يتصور ان يعطي الله تعالى احدا ما ليس عليه اعطاوه وكان له ان لا يعطي اذ كل ما يفعل
هو الاصلح على التعيين ويفعل ذلك واجبا عليه فلم يكن الله تعالى عندهم جوادا ولا متفضلا ولا ذا فضل
ولا منعما ولا محسنا وهذا كلام يكذب الله تعالى ورسله وجميع المسلمين في وصفهم الله تعالى بذلك وان الله وصف
نفسه بهذه الصفات منزلة المتصلف بما لا اتصاف له به المحتال او محمد بما لم يفعل التطالب شكر ما لم ينعم وهذا كله مع
ان الله تعالى وان كان لا يتضرر بالاعطا ما قدر عليه من الاصلح ولا ينتفع بالمنع فهو الجواد الكريم الا ان الحكمة في منعه
لما فيه من تحقيق ما اخبر وعلم على ما اخبر وعلم وجود الله تعالى لا يمنع حكمته ولا ينقضها وكذا رافته ورحمته والله الموفق
ثم نقول لهم لماذا منع الله تعالى ابا جهل ما اعطى من الالطاف والمصالح المصطفى عليه السلام ولا شك انه لو لم يمنع
لكان ذلك اصلح له افصار عقيلا بذلك المنع ام لم يصر بخيلا لما انه كان يضره الاعطا او ينفعه المنع فان
قالوا صار بخيلا كفروا وان قالوا لم يصر بخيلا لما ان الاعطا كان يضره او المنع كان ينفعه كفروا ايضا
حيث جعلوه محلا للحاجات ينتفع ويتضرر بانعدام ما يدفعها وان قالوا ان الله تعالى ما فضل محمدا
على ابي جهل لعنه الله بشي بل اعطى كلا منهما غاية ما في مقدوره من الاصلح اذ ليس له ان يعطي شيا احدا
ويحرم غيره ذلك الشي لما فيه من البخل والميل والمحاباة في حق من اعطاه ذلك وكان ابو جهل ممن انعم الله تعالى
عليه كما انعم على النبيين والصديقين والشهدا والصالحين فان قالوا رضوا بما سلكوا من طريق الدين وارسال الرسل
والامر والنهي فذلك غير لازم لان ذلك كله لالزام الحجة عليه لا غير ثم قد بينا ان الوصف بالبخل يختص بمن يلحقهم
الاثنا والميل والمحاباة يكون فيما يتجاوز الفاعل حد الحكمة وينفصل من بعض الهوى ثم نقول لهم ما لكم توجبون
النبوة وقد سمعتم قول الله تعالى يختص برحمته من يشا وقوله تعالى يوتي الحكمة من يشا وقوله ان الله اصطفى ادم
ونوحا الاية وما لكم توجبون النبوة بين هولا وبين من اخبر عنهم بقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة
وكيف يسوى بين من قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وبين من قال فيهم اولئك
الذين انعم الله عليهم من النبيين الاية وبين من قال فيهم ختم الله على قلوبهم او بين من قال وكذلك جعلناكم امة
وسطا الاية وبين من قال وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من المجرمين وما يزعمون ان ما يفعل بالفريقين مما ذكر في
الايات كان من طريق المثوبة للمومنين ومن طريق العقوبة للكافرين فاسد لانا نقول لما فعل من ذلك
بالمومنين بطريق الثواب هل كان في فضل معونة على الخير والطاعة ام لا فان قالوا نعم قيل ولم لم يعط ذلك
قبل استحقاقه بطريق الثواب وهو انفع له واصلح فقد منعه الاصلح اسعانه ذلك بفعله وان قالوا
ليس يحصل به فضل معونة قيل لا فايدة اذا به ولا منة ولم يكن هو نعمة ولا معنى لجعله ثوابا وكذا يقال هل
هذا المعنى بحيث لو فعل بالكافر لا من وان قالوا لا اذا لا فايدة فيه فلا يصلح ثوابا وان قالوا نعم قيل فقد
منع الكافر ذلك واما ما فعل بالكافر فنقول ابقي الكفار بعد ما فعل بهم ما فعل من الختم والطبع وغيرها ممكنين
ام لا

2096

فان قالوا لم فقد جعلوهم فما يعتقدونه و يعترفون بجهل الله و يركبون من انواع المعاصي معذورين وجعلوا هذه الافعال لهم عبر حاير المواخذه والقول بذلك كفر وخروج ايضا عن اجماع اهل القبله وان قالوا هم بعد ما فعل بهم من الختم والطبع وغير ذلك ممتحنون قلنا فاذا كانوا ممتحنين فاي الامرين اصلح لهم في الدين وجود هذه المعاني ام ارتفاعها

فان قالوا وجودها جعلوا ما هو من الله تعالى عقوبة لهم من ختم القلوب وطبعها وجعل الغشاوة على ابصارهم اصلح لهم في الدين من تركها وهذا جهل عظيم وان قالوا عدمها فقد اقروا ان الله تعالى يفعل بالممتحنين ما ليس باصلح لهم في الدين وقد هدموا جميع قواعدهم ثم يقال لهم واي ضرر عليهم في الختم والطبع ولم تالموا بها في الدنيا بل استعذبوا حتى كانا جميعا اصلح لهم في امر دينهم ليعاقبهم الله تعالى بذلك على ارتكابهم معصيته وكفرهم بايانه ولا ضرر عليهم في الاخرة بهذا الختم الموجود في الدنيا اذ صار اصلح في الدين وما هو اصلح في الدين ينفع في الاخرة ولا جواب لهم عنه بافصح من السكوت والله الموفق ثم افضى بهم تمادِيهم في الضلال الى ان زعموا ان الله تعالى لم يفضل احدا على احد باعطا زيادة العقل وعقول الناس كلها في الخلقة جنسها مع ما يرى ويشاهد من وفور عقول بعض الناس وجودة قرائحهم وتوقد اذهانهم وقلة عقول البعض وبلادة اذهانهم وكلال خواطرهم بحيث تحير واحد من انواع العلوم وفنون الاداب ودقايق العقول وغرايب الافهام في مدة لا تقدر من يقع منه في الطرف الاقصى من البلادة والغباوة على احراز حرف من الفقه في اضعاف تلك المدة ولو لم تكن هذا تجاهلا فلا تجاهل في العالم ولو جاز ذلك لجاز لاخر ان يقول ان الله تعالى سوى بين الناس في الحسن والدمامة والطول وقصر القامة وقوة البطش وسلامة الحواس واضعف والجبن وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وكل ذلك تجاهل ومذهب يفضي بصاحبه الى ارتكاب مثل هذه المحالات وسد ابواب البداهة كل هذا الظهور كان حقيقا بالعاقل ان يستعيذ بالله تعالى منه ويساله العصمة عن الوقوع فيه وفي امثاله ثم لما كان من مذهبهم ان الصبي لله تعالى ان يخص برحمته ونعمته وتوفيقه واصلاحه من يشاء الواجب عليه ان يسوي بين كل من عاداه في ذلك الا ما استحقه احد بطاعته فكذلك ليس له ان يخص واحدا منهم بالم لم يفعل بغيره مثله الا اذا كان اصلح له في الدين او استحقه بمعصيته فاما لا على ذلك الوجه فهو محال فقيل لهم ان الاطفال يتالمون ويتوجعون ويصيبهم الامراض والاوجاع ولم يستوجبوا شيئا من ذلك بصنيعهم لما لا يتصور الجريمة منهم وليس ذلك باصلح لهم في الدين اذ لا تكليف عليهم سعترت المعتزلة في الاعتذار عن هذا فزعمت طائفة منهم انهم يولمون ليسقط بذلك الاباء والامهات ومن عاين ذلك من البالغين قيل لهم ان كان ذلك للبالغين اصلح فلا شك ان هذا الطفل يتضرر به في الدنيا ولا يستنفع به في الاخرة لما لا يتصور ذلك داعيا له الى فعل طاعة او الامتناع عن معصية لانعدام عقله في الحال وعدم تصوره تذكره لذلك عند البلوغ او لانه ربما يموت قبل جري التكليف عليه واثبات الاصلح لغير الصغير بما هو مفسدة للصغير تناقض محض منكم لو جهر احدهما ان يفعل بالصغير ليس باصلح له فاذا فعل بحيث ما ليس باصلح له يكون هذا في حقه ظلما وجورا عندكم والاذان عندكم من شرط الاصلح ان لا يصير باعطا الاصلح خارجا عن الحكمة وفي هذا خروج عن الحكمة

بل استعذبوا بها
صح

لما كان الاصلح واجبا على الله تعالى في زعمهم فكان ما جعله الله تعالى بالكفار من الختم والطبع اصلح لهم

وفي نسخة جمهورهم اصلح لهذا الصغير

وزعم جمهورهم ان هذا اصلح لهذا الصغير لانه يعوضه بذلك ثوابا مخلدا في الآخرة ولا يجوز ان لا يعوضه
لانه لو لم يعوضه لكان ظالما والايلام لمنفعة تحصل في العاقبة به حكمة كالاب يحجم صبيه ويسقيه الادوية الكريهة
ويحسن ذلك لما فيه من منفعة البرء في العاقبة وهذا الكلام باطل من وجوه احدها ان كثيرا من الاطفال الذين بالمؤلمات
في صغرهم ماتوا على الكفر ولا ينالون العوض في الآخرة وكان الله تعالى عالما بعاقبة امورهم عند ايلامهم فيكون
البارئ على هذا كيف يتوهم ان يستعظم نعمة وان صغرت في ذاتها وقلت في نفسها لا يجوز منه من قبل الجبار
الملك القهار المقتدر الذي كل شيء وان عظم قدره وطال خطره داخل في ملكوته خاضع لجبروته يعز من يعز بايجابه
وافضاله ويذل من يذل باهانته واذلاله لا زوال لملكه وسلطانه ولا سبيل لعبد للا العبد لله والدنا به بل التبدل
والزوال داخلان في حيز الممتنع المحال بل كلما ازدادت منه على العبد منة ازدادت النعمة طيبا ولذة وبالوقوف
على هذه الجملة ظهر تمويه الكعبي في اعتراضه وعدوله عن سنن الصواب في استشهاده ثم لو كان الامر على ما زعم لكانت
الجنة وما فيها من النعم مقصورة على اولياء الله تعالى واهل كرامته لان يكون ذلك كله تفضلا من الله تعالى ونعمة منه اذ لا
اجر يستوجبه شيء من عباداته وطاعاته نعم يعطي الله تعالى شيئا وان زحم عمره في طاعته ولم يعصه طرفة عين
وذلك لان ما نال العبد من الطاعة ما هو شكر لما انعم عليه ومن ادى في عمره حقا منها الا ... ما ادرك
شيئا من العوض على ان العبد لا يمكنه الخروج في جميع عمره وان طال عن شكر نعمه وحمده وان قلت لما انه يؤدي
شكره الا بتوفيق من رته تعالى وما وصل اليه من اثر التوفيق نعمة مستانفة يستحق عليها شكرا مستانفا ثم ما يؤدي شكر
هذا التوفيق الا بتوفيق هكذا الى ما لا نهاية واذا كان لا يمكنه الخروج عن شكر نعمه وحمده فكيف عن شكر ما عليه
من النعم الوافية الوافرة والمنن المتوالية المتظاهرة التي لا يمكنه احصاؤها وعدها ويتعذر عليه حصرها وجردها
على ما نطق به الكتاب بقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وللمعتزلة في هذا تزوير عجيب فانهم يزعمون
ان جميع ما يفعل الله تعالى بالعبد واسدى اليه من النعم كل ذلك حق على الله تعالى واجب وحق لو امتنع عن قضائه الى مستحقه
لصار ظالما جائرا ثم اذا ادى هذا الحق الى مستحقه وجب عليه شكرا ولو امتنع العبد عن ادائه صار ظالما جائرا
بقضائه ما يقاحقا مستحقا ثم اذا ادى ذلك استوجب على الله تعالى بذلك ثوابا على وجه لو لم يوفه الله تعالى لكان جائرا
ظالما وهذا خروج عن المعقول وكيف يستوجب من قضى ما عليه من الحق اداء مستحقه شيئا عليه هذا التحكم في الشاهد
الذي يجعلونه معيارا للمحكوم الغائب في كل مسئلة من غير الميا ... وبين الغائب في المعنى بعد ما لا مستحقا ... قطعا
مندفعا لما ان قضاء الحق يوجب فراغ ذمة من عليه الايجاب حق على من له الحق ثم لو جاز هذا جاز ان يقال
ان اهل الجنة ابدا يستحقون اداء شكر ما اسدى اليهم من الثواب الذي استحقوه في معادهم وهذا باطل باجماع المسلمين
لما ان الجنة ليست بدار تكليف واذا كان الامر على ما ... علم ان ثواب الله تعالى تفضل منه وانعام فيبقى ان يكون الجنة
مقصورة على قضية كلام هذا التابع في دينه المتحير في عقيدته وذلك يوجب الخروج عن الدين نعوذ بالله من ذلك
ثم نقول لو كان الايلام سببا لنيل العوض ولا منفعة فيه للصغير لما انه لا يعقل يصير عاصيا بالجزع وترك الصبر

اذا وصل اليهم الثواب يجب عليهم اداء شكره ثم اداء ذلك وذلك يجب على الله تعالى ان يثيبهم فيكون لاهل الجنة

لكان الاصلح لكل صغير ان لا يخليه الله تعالى فيما هو من الالام عن انواع الالام والاوجاع لينال بذلك الاعواض
الخطيرة والمنازل العظيمة النفيسة في دار المقام وحيث راينا ان ذلك غير ثابت ونرى الاطفال بضد هذه
هذه الحالة علمنا ان ما قالوا من استحقاق العوض ومن وجوب الاصلح باطل ثم من زعمهم انه لو فعل ذلك
ما لم يوجد منه جناية يصير ذلك عقوبة عليه فما استوجب هذا البالغ ايضا العوض ومن مذهبهم ان
هو الاصلح لهذا البالغ واذا كان كذلك كان الله تعالى بذلك فاعلا المصلحة العبد صار كانما لم يفعله
ملزمه العوض دون ان يستوجب العوض على عرف العقول وصنيع الاطبا في الشاهد والله الموفق ثم احتاج
الجئ لهم في هذه المسئلة طايفة منهم الى انكار المشاهدة والخروج الى التجاهل فزعم ان الاطفال لا تالم
ولو ان اوصالهم قطعت وجعل اعضاوهم اربا اربا لما تالموا بذلك وهو قول بكر بن عبد ربه رئيس البكرية
من اهل البدع وهو المعروف بابن اخت عبد الواحد بن زيد وروي عن كامل البصري المعروف بالجحدري هذه
المقالة ايضا عن النجدات من الخوارج وهم اصحاب نجدة بن عامر الحنفي المعروف بنجدة الحروري احد روسا
الخوارج وهذا من باب انكار المشاهدة فانا نرى من الاطفال اثار السرور بالاسباب التي تسر اهلها
والبكا لدى اسباب الحزن ونرى الهزال والضنا يظهر فيهم عند نزول مرض او جراحة ونسمع الصراخ والعويل
عند ضربة او صدمة حلت بهم ثم لو كان الامر على ما يزعمون لما اثم من ضرب صبيا او شج او جرحه جراحة
مثخنة اذ لم يصر بذلك ضارا لصبي موذيا له ثم لو صورت هذه العقيدة لعوام الخليقة لقابلوا القايل
بالهزو والسخرية وحكموا عليه بالعناد والتجاهل ثم كل عاقل يتذكر في نفسه الالام الحاصلة في الاحوال التي هي
قريبة من حالة المكلف وتوجه المحنة عليه وهذا لا معنى لتضييع الوقت بالاشتغال بما له من دلايل الابطال لسبق
ذكره في البداية واوايل المعارف والله الموفق ثم حاصل هذه المسئلة عندهم ان الله تعالى لا مشية له في فعله
ولا اختيار بل هو مجبور على ان يفعل ما هو اصلح لعباده وليس له ان يفعل سوى ما فعل وليس بمجبور
ولا جواد لانه لم يفعل فعلا الا قضى به حقا مستحقا عليه على وجه يصير بمنعه ظالما ومن هذا وصف فعله
لا يوصف بالافضال والاحسان وانه كذب بقوله تعالى والله ذو الفضل العظيم وليس بمستوجب على احد شكرا
ولا عبادة اذ القاضي حق الغير لا يستوجب ذلك وليس ممن يرغب اليه في طلب مرغوب او ازالة
مرهوب اذ ليس له ان يفعل ذلك وانه تعالى حث من عباده بالرغبة اليه في ذلك امرهم بالسخرية والهزء
او امر ان يطلب منه ان يسفه او يجور عليهم ويظلم او امرهم ان يطلبوا منه ان لا يظلمهم بمنعهم حقهم
المستحق وانه تعالى احب ان يحمد بما لم يفعل من الاحسان والافضال وامر ان يشكروه على ما لم يفعل اذ ليس
شي من فعله بافضال وانه جاهل بما فيه صلاح خلقه وغير قادر على منع الفساد عن احد وان ... انتهت ...
لم يقدر على اصلح مما فعل بكل احد وانه انعم على ابليس وفرعون وهامان وابي جهل وغيرهم من الكفرة حسب ما انعم
على جميع الانبياء والمرسلين والملايكة المقربين وانه ما اصطفى هولاء بشي لم يصطف او لم يكرم مثله وكل كان

موفق معصوم

موفق معصوم منعم عليه مصطفى وقد تبين خلال كلامنا بمجموع هذه المعاني التي ذكرناها عصمنا الله تعالى عن
قول هذا عقباه الكلام في القدرية صح المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم على طريق الاستفاضة القدرية
مجوس هذه الامة فيجب لم يجد احد من فرق الامة سبيلا الى دفعه لاشتهاره في النقلة الذين تجردوا لنقد الاحاديث
والتمييز بين صحيحها وسقيمها وباثبتها ومردودها واشتهروا بصنعة الجرح والتعديل ومعرفة التواريخ
والعلم بالطبقات والتفرقة بين الثقات من الرواة والضعفا منهم وتلقتهم اياه بالقبول والشهادة له بالصدق
والثبوت عن الصادق المصدق ثم ان جميع فرق الامة صرفوه الى المعتزلة وتبرات المعتزلة عن الاسم
والوا قبوله على وجه كانت التسمية بالزندقة والالحاد عليهم اهون وايسر من هذه التسمية ثم زعموا ان ذلك
مصروف الى من يقول القدر خيره وشره من الله بدلالة حديث اخر روي عنه عليه السلام وهو انه قال القدرية خصما الله تعالى
ووجه الدلالة له ان خصماء الله تعالى من يضيف ما قبح من فعله اليه ويقول ان الله تعالى هو الذي اراده واوجده لا من
تنزه عن القبايح والشرور قالوا والاتفاق في المقالة يدل على ذلك فان المجوس يقولون بنكاح الامهات والبنات
والاخوات ووطيهن بارادة الله تعالى وكذا انتم تقولون هكذا قالوا فاما نحن فنقول لا شي من ذلك بارادة الله تعالى
كذا قالوا نحن ننفي القدر فنقول الله تعالى لا يقدر الشرور والمعاصي وخصومنا يثبتون ذلك والاسم الماخوذ
عن معنى يضاف الى مثبته دون نافيه واما اهل الحق فانهم قالوا ان القدرية هم المعتزلة فانه قال عليه السلام القدرية مجوس
هذه الامة ووجه الكشف عن المراد بهذا اللفظ والمسمى بهذا الاسم هو النظر في المقالات ليظهر ان المخالف للمجوس
اي من هو والموافق فيما هو خاصية مذاهبهم من هو ولا وجه لذلك غير هذا ثم من عرف المذاهب ووقف على ما
تفرق الامة من المقالات عرف ان المعتزلة هم المخصوصون من فرق الامة بمشاركة المجوس فيما هو من خصايص مذهبهم
وبيان ذلك ان المجوس قالوا ان الله تعالى واحد لا شريك له ثم حدث شبهة فكرة ردية على ما حكينا قبل هذا من
مقالتهم فحدث ابليس لعنه الله من تلك الفكرة الردية فخلق هو الشرور في العالم والله تعالى خلق الخيرات في العالم من غير
ان كان لله تعالى قدرة على خلق شي من الشر والفساد او لابليس قدرة على خلق شي من الخير والصلاح فحصل العالم
مخالفة المجوس بهذا جميع اهل الاديان ثم للمعتزلة مشاركة معهم في كل ذلك فانهم زعموا انه كان الله تعالى ولا
غيره ثم حدث ارادته من غير ان كان الله تعالى احدثها بارادة واختيار فكان بها جميع العالم وهذا عين ما قالته
المجوس الا انهم يسمون ذلك الحادث فكرة والمعتزلة ارادة ولا عبرة للمخالفة في الاسم عند استوايهما في المعنى
ثم جعلت المجوس لما حدث الفكرة نصف العالم والمعتزلة كل العالم فشاركوا المجوس فيما خالفوا به جميع اهل الاديان
من القول الباطل واربوا عليهم فيه ثم المجوس جعلت العالم بالله تعالى وبغيره ولا قدرة له على ما هو لغيره ولا قدرة
لذلك الغير على ما هو له وكذا المعتزلة جعلوا العالم بالله وبغيره من الخالقين ولا قدرة له على ما هو لغيره ولا قدرة لغيره
على ما هو له وكذا المجوس ابت دخول ما هو قبيح تحت قدرة الله تعالى وصرفت قدرته عن المحاسن وكذا المعتزلة
ساعدوهم على هذا الاصل وبنوا عليه جميع مذاهبهم بل المجوس اسعد حالا لانهم ما اسندوا العالم الا الى الله تعالى

ولأخر فاقتصروا على اثبات شريك وحد له والمعتزلة اثبتوا لله ما لا يحصون من الشركاء وكذا الذين ادخلوا
جميع المجانين تحت قدرته والمعتزلة اضافوا احسن المحاسن الى غيره ولم يثبتوا لله تعالى على مثل تلك المحاسن
قدرة على ما قررنا في مسئلة خلق الافعال واذا عرف هذا ظهر المراد بالاسم والله الموفق وايد هذا ما رواه عمر
وابن عمر عن النبي عليه السلام القدر خيره وشره من الله وروي انه جعل هذا من شرط الايمان والمجوس لم يكن سوى ذكر
وما عدت المعتزلة المجوس في تدبر النبي عليه السلام في ذلك وما روت المعتزلة من الحديث حجة لنا بدلايل على ان
الاسم واقع عليهم دون خصمائهم فان خصماؤهم وان قالوا ان الله تعالى هو الخالق لا يعالهم الا انهم لا يحاجونه
في البعث بل فتح منعها بل يرون ذلك حكمة وعدلا وكذا يحلفه على من دل هذا وكذا الاحتطاب سوى سوابق
ما انوابه من الطاعات ويقولون يا ادبنا الاحتكام علينا فاقبل ذلك بفضلك منا ولا تنظر الى تقصيرنا وكذا
لو ابتلاهم بعض المحن والمصائب قابلوا ذلك الصبر وطلبوا منه ازالة ذلك بفضله وكرمه ولا يطلبون
على ذلك منه عوضا ولا ابدا ومنهم ان انفسهم واموالهم له يتصرف في ذلك كله في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسال
عما يفعل وهم يسألون فاما المعتزلة فهم الذين خاصموه ابتدا وانتهاء فيقولون ليس لك ان تفعل بنا الا ما هو
الاصلح لنا وان مصالحنا واجب عليك اعطاؤها ومن حق لنا حجة قبلك ان لم تؤدها الينا كنت جايرا سفيها
جايرا سفيها ما حقنا عليك ولا ابقا لك علي ربوبيتك وسلطانك الا اداء ما هو حقنا قبلك واذا اطعنا
نحن بما امرت وادينا شكر نعمتك وسيفنا من حقوقنا الواجبة عليك وجب عليك احكاما فانا على ذلك ومسا
بالاثابة على ما اذيتنا من حقك فلنا لا يسعك الا الخروج عن ذلك وليس لك ان تولمنا من غير سابقة جناية
الا بشرط ان تعوضنا عن ذلك كما هو على كل من يتعرض لملك غيره ويتحاور بصرفه عما هو مملوك له
ثم من عرف المذهبين وجعل الفريق الاول خصما لله تعالى دون الفريق الثاني فهو مكابر معاند وما
زعموا من مساعدتنا المجوس بقولنا ان نكاح البنات بارادة الله تعالى تمويه محض فانهم يصفون ذلك الى
الله تعالى بنا على ظنهم الكاذب ان ذلك مشروع وهو حسن ولو علموا قبحه لما عدوا المعتزلة
في نفي ارادة الله تعالى عن ذلك الامر لكونه بما لتهم عن علة اضافتهم ذلك الى ارادة الله تعالى اعتقادا
لكونه حسنا لا لكونه محدثا فاذا هم مع المعتزلة في جواز الاضافة والمنع وخالفونا اشد المخالفة كما
خالفنا المعتزلة الا انهم حلفنا منهم ان ذلك حسن ما عدونا في الظاهر والمساعدة في الظاهر مع الخلاف
في العلة لا يوجب موافقة والله الموفق وما قالوا انا نسمي القدر وانتم تثبتون فكانت اضافة الاسم الى
المثبت اولى من اضافته الى النافي تمويه ايضا وذلك لانا اسماء العدم وهو الله تعالى وهم اثبتوا ذلك لانفسهم
وعند التعارض كان اثبات الاسم لمن اثبت ذلك لنفسه اولى من اثباته لمن نفى عن نفسه وبعض ذلك
والله الموفق
اثبت جمهور اهل السنة عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين
والانعام لاهل الطاعة في القبر وسؤال منكر ونكير لورود الدلائل السمعية في ذلك من نحو قوله تعالى النار

النار يعرضون

حقا

كما هو مذهبنا لان الحوادث عندنا بارادة الله تعالى

النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة الاية فانه عرض آل فرعون على النار في العاقبة غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة وليس ذلك الا عذاب القبر وقال تعالى في شان قوم نوح ايضا اغرقوا فادخلوا نارا
والفا للتعقيب والترتيب بلا تراخي ولن يكون ذلك الا في الدنيا اذ غرقهم كان فيها فتعقيب ادخال النار
الاغراق والمسلمون يتوارثون الدعا بقولهم اللهم ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا من عذاب القبر
وعذاب النار والاخبار الواردة في الباب الداخلة في حد الشهرة والاستفاضة والخبر الذي يبلغ هذا المبلغ يوجب
العلم الاستدلالي منها قوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه وروي انه عليه السلام مر بقبرين جديدين فقال
انهما ليعذبان وما يعذبان بكبيرة اما احدهما فانه كان لا يستنزه البول والاخر كان يمشي بالنميمة والخبر المعروف
في الملكين الذين يسألان الميت ومعهما مرزبة من نار وقول عمر رضي الله عنه على اثره او يكون معي عقلي قال بلى قال يا رسول الله
اذا اكفيكهما والاخبار في الباب كثيرة وانكر الجهمية وبعض المعتزلة ذلك لما ان تعذيب من لا حيوة له والبواقي منه
والجواب منه مستحيل والجواب عنه ان على اصل ابي الحسين الصالحي والكرامية تعذيب من لا حيوة له اذ ليست الحيوة عندهم
شرطا لثبوت العلم على ما قررنا في اول مسئلة الصفات وعند ابن الراوندي الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت عنده
ليس بمعنى مضاد للحيوة بل هو آفة كلية محجزة عن الافعال الاختيارية فلم يكن منافيا للعلم وهذه الاقاويل
باطلة والصحيح ان الحيوة شرط للعلم والتالم والتلذذ بدون العلم الا ان الدليل السمعية وردت بثبوت عذاب القبر
فلابد من القول بثبوته ثم هو من الممكنات اذ لله تعالى ان يعيد اليه نوع حيوة مقدار ما يتالم ويتلذذ بتعذيبه
ودل عليه ما روينا من حديث عمر رضي الله عنه حيث قال او يكون معي عقلي ولا وجود للعقل بدون الحيوة وكذا يدل عليه قوله
تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ثم من الجائز ان يعيد نوع الحيوة اليه فيحيى ومن الجائز ان يثبت فيه نوع حس
بدون اعادة الروح والتوقف فيها مشايخنا رحمهم الله في كيفية عذاب القبر في هذا الحرف ان الحيوة تثبت بدون اعادة
روح الحيوة ام باعادة روح الحيوة فاما لا توقف لهم في ان لا يتصور التعذيب بدون الحيوة الا ذلك مذهب الصالحي
والكرامية وقد نص على اشتراط الحيوة عندنا الشيخ ابو الحسن الرستغفني رحمه الله وشيخنا ابو منصور رحمه الله نص ايضا
على اشتراط ذلك ونص على ان التوقف في اعادة الروح وعدم اعادتها وشبهة المعتزلة ان العلم لا وجود له
بدون الحيوة وان الحيوة لا تتصور لها بدون البنية وفي الاجزاء المتفرقة الصابرة لما اعتبر بنيته ليست بقابلة
فيها الحيوة ولا تتصور العلم ولا التالم ولا التلذذ شبهة واهية اذ كون البنية شرط للحيوة ممنوع ولا شرط الحيوة
الصفة بمحل الا القيام بالذات وانما هذا شيء تلقفت المعتزلة من المعطلة من جملة الفلاسفة حيث يزعمون ان البنية
المخصوصة شرط لكون الذات حيا والله تعالى يستحيل عليه البنية فيستحيل ان يكون حيا فلقفته منهم المعتزلة ولم
يتجاسروا على اثبات ذلك صريحا فاستتابوا وري اليه فزعموا ان لا ثبت للحيوة بدون البنية علما منهم ان الخصم يدل
وزعموا ان البنية ليست بشرط لكونه حيا بل هي شرط لكونه قابلا للحيوة فنسال لهم وبم تنفصلون ممن يقول هي شرط
لا جمعا او ملبعا عليكم فقال هي شرط لكونه حيا لا لكونه قابلا للحيوة ولا انفصال لهم عنه والله الموفق ولا تعال الانكار

2 الصحيح البخاري لكبير
ابي امرشفل شاقا على البدن

اي تعلق في كل البدن فتصير على الحالة التي عليها قبل الموت او في جزء من البدن العلقة بعد ما يتالم به وتعقل السؤال هذا مما لا دليل لنا عليه فنفوضه

لعاينا ها الا انا نقول ان الحيوة لا نشاهد في الشاهد بل نعرف بظهور اثرها وهو الافعال الاختيارية اذ لا تحل القدرة ولا قدرة بدون الحيوة فيعرف ثبوت الحيوة سوى الفعل الاختياري بواسطة ثبوت القدرة ثم القدرة وان كانت لا تتصور وجودها بدون الحيوة فوجود الحيوة متصور بدون القدرة فيقيم الله تعالى بالميت حيوة ولا يخلق له قدرة فلا يوجد منه فعل اختياري فلا يعرف وجود الحيوة هذا لمن اصابته سكتة لا نعرف وجود الحيوة فيه لما انه لا قدرة له فلا يصدر منه الفعل فلا يعرف حيوته والله الموفق والدليل على قيام الحيوة بمن اراد الله تعالى الى اذاقة او ايلامه قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله الاية وقوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله الاية والله الموفق

اختلف الناس في مرتكب الكبائر من اهل القبلة انهم ماذا يسمون وان حكمهم في الاخرة ما هو قال اهل الحق ان من ارتكب كبيرة غير مستحل لها ولا مستخف بمن نهى عنها بل لغلبة شهوة او حمية يرجو الله تعالى ان يعفو له ويخاف ان يعذبه فهذا يسمى مؤمنا بقي على ما كان عليه من الايمان لم يزل عنه ايمانه ولم يصر كافرا ولم يخرج احد من الايمان الا من الباب الذي دخل فيه وحكمه انه لو مات من غير توبة فالله تعالى في المشيئة ان شاء عفا عنه وكرمه او بركة ما معه من الايمان والحسنات او بشفاعة بعض الاخيار وان شاء عذبه بقدر ذنبه ثم ادخله الجنة لا محالة ولا يخلد في النار وكان ابو حنيفة رحمه الله يسمي مرجئا التاخير امر صاحب الكبيرة الى مشية الله تعالى والارجا هو التاخير وروي عنه انه قيل له ممن اخذت الارجا فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وزعمت المرجية الخسيسة ان احدا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر وكان الحسنة لا تنفع مع الكفر فالسيئة لا تضر مع الايمان وحكي هذا القول عن مقاتل بن سليمان صاحب التفسير وقالت المعتزلة ان اسم هذا فاسق ولا يسمى مؤمنا ولا كافرا وله منزلة بين منزلتي الايمان والكفر وحكمه انه لو مات قبل التوبة خلد في النار ولم ينفعه ايمانه وطاعته وليس في الحكمة عفوه ومغفرته واما صاحب الصغيرة فهو عندهم مؤمن ولو اجتنب الكبائر استحق مغفرة الصغائر ولا يجوز لله تعالى ان يعذبه عليها وقول عامة الخوارج ان من عصى الله تعالى فقد كفر فكان كافرا وحكمه انه مخلد في النار صغيرة كانت او كبيرة ومنهم من يقول انه مشرك ومنهم من يفرق بين الصغيرة وبين الكبيرة ويحكم بكفره وتخليده في النار بارتكاب الكبيرة دون الصغيرة وحكي عن نجدة الحنفي صاحب النجدات من الخوارج ان صاحب الكبيرة لا يخلد بل يعذب لا محالة بقدر ذنبه ولا يجوز العفو عنه ثم كانت عاقبته امره الجنة وحكي عن غيلان القدري انه كان يقول ان العفو عن صاحب الكبيرة جائز الا انه تعالى اذا عفا احدا ارتكب كبيرة لم يجز له تعذيب غيره على مثل تلك الكبيرة وحكي عن الحسن البصري رحمه الله انه كان يقول ان صاحب الكبيرة منافق ثم ان الخوارج القائلين بكفر كل من وجد منه عصيان صغيرة كانت او كبيرة تعلقوا بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها والذنوب كلها فيها تحقق اسم العصيان والتعدي ثم ان الله تعالى اخبر ان من يعصه يدخله نارا خالدا فيها ثم قال لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى

وقال تعالى فاتقوا النار التي اعدت للكافرين وقال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه وقال واما من اوتي كتابه بشماله قسم الناس قسمين احدهما اصحاب اليمين وهم المؤمنون والثاني اصحاب الشمال وهم الكافرون والعاصي من اصحاب الشمال والذين يقولون انه مشرك وليس بكافر يزعمون انه صار الى ما صار بالفعل دون القول وقد قال تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا ووجه قول الحسن انه خالف بفعله ما اعطى بلسانه من الايمان وحفظ حدوده ومعاهدة ذلك وهذا هو النفاق قال الله تعالى الم احسب الناس ان يتركوا الى قوله الكاذبين ويدل عليه ما روي عن النبي عليه السلام انه قال علامة المنافق ثلث اذا ائتمن خان واذا حدث كذب واذا وعد اخلف وعن هذه الاشياء الثلثة فيما وهي كونه عصيانا فيما وهي ايجاب اسم النفاق وحكمه لمرتكبها والمعتزلة يزعمون ان الامة ان الناس اختلفوا في صاحب الكبيرة على اقوال منهم من قال انه مؤمن لما معه من التصديق فاسق لما اقترف من الذنب وهو قول اهل الجماعة ومنهم من قال انه كافر وهو فاسق وهو قول الخوارج ومنهم من قال هو منافق فاسق وهو قول الحسن ومن تابعه فاتفقت الامة على اطلاق اسم الفاسق وتركنا ما اختلفوا فيه فقلنا انه فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق ولانه لما يسمى بالاسماء الخبيثة كالفاسق والجائر والفاجر والظالم لا يسمى بالاسماء الطيبة والمؤمن من الاسماء الطيبة واما حكم الخلود فلقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا الاية وقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وقال تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا الاية الله تعالى جعل الفسق بمقابلة الايمان وجعل المؤمن فسقا والكافر فيها دل ان الفاسق غير والفاسق غير ثم بين حكم كل واحد منها فقال اما الذين امنوا وعملوا الصالحات الاية واما الذين فسقوا فمأويهم النار الاية فكان في الاية دليل انتفاء الايمان وثبوت اسم الفسق ودليل حكم التخليد ثم انهم يقولون ان الاخبار تعذيب القاتل المؤمن عمدا او غير ذلك قد وردت ولا وجه للقول بالخلف في الوعيد لما فيه من اثبات الكذب ولا وجه الى القول بتخصيص عموم الاخبار لوجوب القول بالعموم المتعري عن دليل الخصوص اذ الصيغة المتعرية عن دليل الخصوص دليل الارادة المتكلم العموم فصار كانه ذكر كل فرد من افراد العموم باسمه الخاص وما هذا سبيله لا يتصور تخصيصه بل يكون اخراجه عن حكم العموم نسخا ولا وجه الى القول بنسخ الاخبار لما فيه من اثبات الكذب وجماعة منهم يجوزون العفو عن صاحب الكبيرة في الحكمة الا انهم يقولون بتحقق الوعيد للاخبار الواردة في الكتاب بتعذيبه وجماعة منهم يقولون ليس في الحكمة جواز عفوه اذ لو كان يجوز عفوه لما جاز تعذيبه اذ العفو حينئذ يكون كرما والاعراض عن الكرم غير جائز في الحكمة وهذا منهم فرع على تعليل ايجاب الاصلح بل هو عينه واما الصغائر فانها مغفورة عند اجتناب الكبائر لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية والدليل لنا ان الايمان هو التصديق وضده التكذيب فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب في الذات يكون مؤمنا كما ان القيام ما لم يتبدل بالقعود في الذات كان قائما وكذا لا واسطة بين التصديق والتكذيب الا الارتياب وهو ايضا كفر فلم يكن بين الايمان والكفر واسطة فالقول

فالقول بالمنزله بين المنزلتين محال غير معقول والفسق في اللغه عباره عن الخروج يقال لمن خرج عن ائتمار امر من امر او امر الله تعالى يكون فاسقا وكذا العصيان عباره عن مخالفه الامر فعلا لا عن الجحود والتكذيب وليس من ضروره مخالفه الامر او الخروج عن الائتمار التكذيب اذ الخلاف بيننا وبين خصومنا في هذا الفاسق الذي لم ياتمر لبعض الاوامر لا جحودا ولا استخفافا بل من اجل الكسل او حميه او انفه او غلبه شهوه او رجا عفو ولا مضاده بين الخروج عن الائتمار ومخالفه الامر على هذا الوجه وبين التصديق فلم يكن من ضروره حصولها انعدام التصديق بل بقي التصديق فيما بلا خلاف بيننا وبين الخصوم اذ الخلاف فيه وما دام التصديق قائما كان التكذيب منعدما فالقول بكفره والتكذيب منعدم او بزوال الايمان والتصديق قائم او بسلب الايمان والتصديق في القول متغير ظاهر الفساد بين الخطا تحققه ان النفاق المعروف هو اظهار الصلاح مع فساد الباطن لمن جعل من صلحت سريرته وظهر منه ما فسق في ظاهره منافقا فقد بدل العصه وغير الحقيقه وهو في غايه البطلان ثم دعوا ان الايمان هو التصديق فلان الدلايل من ادله القرآن وما عليه اجماع اهل الاسلام وجري المعاملات والاشتراك في الجماعات والاجتماع في مجالس الذكر وحل الذبيحه وجواز المناكحه ان الايمان هو تصديق الرسول فيما جا من عند الله اذ هذه الامور كلها مبنيه عليه بلا خلاف بيننا وبين الخصوم ولا يميزون فيها بين من ارتكب كبيره وبين من لم يرتكب فثبت ان الايمان هذا هو عند الكل مع ان اهل اللغه لا يعرفون الايمان الا التصديق واذا كان الامر كذلك ثبت ان الحكم بكفر صاحب الكبيره او نفاقه او خروجه عن الايمان كان مخطيا قاضيا بوجود ما هو المنعدم هو التكذيب وبعدم ما هو الموجود وهو التصديق وفساد هذا ظاهر ثم ما زعم المعتزله ان اطلاق اسم الفسق مجمع عليه والاطلاق ما ورا ذلك من اسم المومن والكافر والمنافق مختلف فيه فاخذنا بالمجمع عليه وتركنا المختلف فيه كلام باطل اذ هو اخذ بالمجمع عليه واعراض عن المخالفه بحقيقته ما هو المخالفه فان الامه قبل ظهور نحلتهم اذا كانوا على ثلثه اقوال كانوا مجمعين على ان ما وراها قول باطل فهم اذا احدثوا قولا رابعا فقد خالفوا الاجماع وكذا اجمعوا ان لا منزله بين الايمان والكفر فمن اثبت المنزله فقد خالف الامه والاخذ بالاجماع بما هو مخالفه الاجماع من وجهين جهل فاحش ثم الامه اذا اختلفت في شي على اقاويل لم يجز الخروج عن اقاويلهم لما مر ان ذلك منهم اجماع ان ما عدا هذه الاقاويل باطل فعند ذلك الواجب البحث عن الاقاويل وعرضها على الدلايل ليستبين الصحيح من الفاسد والحق من الباطل وعند العجز عن التمييز بين الحق منها والباطل يجب التوقف والرجوع الى من اكرم بالعلم والخضوع له والجثو بين يديه ليستبين له ذلك فاما جعل التوقف الذي هو مقتضى تعارض الادله وسببه العجز عن ترجيح بعض الاقاويل على البعض وموجبات الخيره مذهبا يتمسك به ويعتقد ويدان بها ويناضل عنها ويناظر مخالفوها فحيد عما يوجبه العقول وتقتضيه الاصول ثم الدليل على صحه ما ذهب اليه اهل الحق ان الله تعالى ابقى اسم الايمان مع وجود ما عليه من الوعيد يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاه وانتم سكارى وقوله وان طايفتان من المومنين اقتتلوا الى ان اثبت اسم الايمان مع ان احديهما باغيه وقوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وفي الايه دلاله من ثلاثه اوجه

احدها انه ابقى اسم الايمان مع وجوب القصاص الذي هو حكم قتل العمد الخالي عن الشبه كلها ولا شك في كونه كبيره والثاني انه ابقى اسم الاخوه الثابته بالايمان بقوله تعالى انما المومنون اخوه بين القاتل واولياء المقتول بقوله تعالى فمن عفي له من اخيه شي فاتباع بالمعروف الايه والثالث انه تعالى ما اخرج مرتكب هذه الكبيره عن استيهال التخفيف والمرحمه بقوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمه وحكي الاستدلال بالايه من هذه الوجوه الثلثه على نحو ما ذكرنا عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وقوله تعالى والذين امنوا ولم يهاجروا وابقى لمن لم يهاجر اسم الايمان مع عظم الوعيد في ترك الهجره بقوله تعالى ان الذين توفيهم الملائكه ظالمي انفسهم مع انه قال في اخر الايه ما لكم من ولايتهم من شي حتى يهاجروا فلا جعلهم مؤمنين واوجب على المومنين نصرهم عند استنصارهم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اوليا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تخونوا الله وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبه نصوحا والامر بالتوبه لمن لا ذنب له محال وقوله وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون في ايات كثيره وكذا الامه بأسرهم توارثوا الصلاه على من مات من اهل القبله والاستغفار لهم والترحم عليهم من غير التفحص عن حاله انه ارتكب كبيره او لم يرتكب ولم يرتكب ثم اذا ثبت بما مر ان الايمان لا يزول الا بالتكذيب وانه مع ارتكاب الكبيره باق فيقول انه يدخل الجنه لا محاله لما ورد الوعد للمومنين بالثواب في دار الاخره لكونه من اهل الايمان من نحو قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الايه وصاحب الكبيره مومن وقد عمل الصالحات كثيره وقوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري الايه وقوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اوليك هم خير البريه وقوله الا من امن وعمل صالحا فاوليك لهم جزا الضعف الايه وقوله فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره وقوله ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى الايه وقوله من عمل سيئه فلا يجزى الا مثلها الايه وقوله تعالى من جا بالحسنه فله عشر امثالها ومن جا بالسيئه فلا يجزى الا مثلها في ايات لا تحصى ثم ان هذا الرجل اتى بما هو افضل الخيرات وهو التصديق والشر الذي لا يبلغ نهايته الجحود والمعانده فاذا اتى بما هو نهايه في الخيرات وبكثير من الاعمال الصالحه بل بما لا يحصى كثره ولم يات بما هو نهايه في الشرور فاذا خلد في النار وابطل ثواب افضل الخيرات ونهايتها وما اتى من الصالحات بارتكاب ما ليس بنهايه الشرور ولا له كبر بل ارتكب ذلك مره او مرارا مختصبه مع ما اقترن بما هو عباده عظيمه من رجا العفو ورجا عفو خالقه عنه بسعه رحمته فقد زيد في عقاب الشرور بل عقاب شرهم وجد ونقص من ثواب الخيرات وهذا خلف في الوعد فانه تعالى وعد ان يجزي الحسنه بعشر والسيئه بمثل بل وعد سبعمائه بقوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغا مرضات الله وتثبيتا من انفسهم الايه ثم لم يكتف بذلك بل وعد اضعافا مضاعفه بقوله والله يضاعف لمن يشا وقوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيره وهم لا يجوزون الخلف في الوعيد فكيف يجوزون الخلف في الوعد وهو باجماع العقلا من امارات اللوم وهو قبيح في نفسه فاذا على زعمهم ما افصح في اللسان على حركاتها بل زاد عليها ما لا نهايه له ولم يجز على حسنه مثلها فضلا عن العشر

مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبه انبتت سبع سنابل في كل سنبله مائه حبه

اعتراض كلامهم بعموم الخلف في الوعد والوعيد

وسبح ما به وهذا هو الخلف الذي ليس وراه خلف ثم هم ينسبون اهل الحق في قولهم بجواز العفو عن الكبيرة الى
اثبات الخلف في الوعيد ويشنعون عليهم بذلك وهو من اعظم الوقاحات ثم وردت ايات الوعد خارجة على
صيغة العموم وكذا ايات الوعيد ولا وجه الى اجرا الكل على العموم لما فيه من اثبات التناقض في ايات الله تعالى
والتعارض في ادلته وذلك خارج عن الحكمة ثم بعد ذلك اضطربت الاقاويل فزعمت المعتزلة والخوارج ان
ايات الوعيد احق بالعموم لما هو ابلغ في الزجر وزعمت المرجية ان ايات الوعد احق بالعموم لانه احق
بالذي عرف من صفات الله تعالى من الرحمة والعفو والغفران والاصل عندنا ان ما كان من الايات
الواردة بالوعيد مقرونا بذكر الخلود فهو في المستحلين لذلك انهم كفروا باستحلال ذلك فاوعدوا
على كفرهم في الحقيقة وذكر تلك الجريمة لكونها سببا للكفر وطريقا اليه ولهذا قلنا في تاويل قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها اي متعمدا لايمانه اي قتله لانه مؤمن ومن هذا قصده في القتل يكون
كافرا لا محالة حيث ذكر قتل العمد دالا على الاستحلال في باب ايجاب القصاص نفى اسم الايمان والاخوة
من المسلمين وجعله اهلا للرحمة والتخفيف على ما تلونا فكان ذلك دليلا ان هذه الاية وردت في المستحل
وما نقول ان هذا وعيد القتل لا وعيد الكفر لانه تعالى قابله بقتل المؤمن دون الكفر والاستحلال كفر
قلنا هذا وعيد الكفر والله تعالى قابله بقتل المستحل لما انه يكفر فيكون جعل جزا الكفر مقابلته دليلا على
انه كفر واعلاما انه على انه لا وجه الى جعل جزا القتل بدون الكفر لما مر انه مؤمن واثبت ذلك بالدليل
والقول بخلود المؤمن في النار باطل فلا يمكنهم القول بان هذا جزا قتله لا بعد اثبات زوال الايمان وجعله
منزلة بين المنزلتين او القول بكفره والقولين باطل على ما تقرر وقد دل انه ليس جزا للقتل المطلق بل هو جزا
للقتل بطريق الاستحلال الذي هو كفر واما ما ليس بمقرون بذكر الخلود فمن الجايز ان يكون في المؤمن اذ
تعذيب المؤمن بقدر ذنبه ليس بمستحيل في العقل ولا قام دليل شرعي على امتناعه وورد به اخبار كثيرة
ثم سيل استغفار الانبيا والملايكة عليهم السلام للمومنين وكذا المومنون امروا باستغفار بعضهم لبعض والاستغفار
لمن لا يجوز تعذيبه سوال ترك الظلم وهذا كفر وكذا مغفرة من لم يستوجب العذاب محال وكذا العفو دل
ان من العصاة من يستوجب العقوبة ثم الله تعالى يغفر له بفضله ويعفو عنه تحقيقه انه تعالى تمدح بالعفو
وكذا يسمى عفورا وعفارا وردت هذه الاسامي في نصوص الكتاب وكذا الله تعالى عفو وتسميه الله تعالى بما لا يحصل
منه وتمدحه نفسه بما لا يتصور منه محال ثم بالاجماع ليس ذلك في حق المكذبين ولا الخارجين عن الاسلام
بدل ان ذلك في حق من ارتكب المعصية من غير الاستحلال فكان فيه دليل ان العبد بالمعصية بالكفر
وبالكبيرة لا يخرج عن الايمان ليستحق عفوه والمغفرة له ودليل جواز مغفرة ما دون الكفر اذ لولا ذلك
لما تحقق له اسم الغافر ولا يتصور منه المغفرة والعفو وحمل المعتزلة ذلك على مغفرة الصغاير
لمن اجتنب الكباير غير سديد اذ المغفرة التجاوز عمن يجوز تعذيبه على ما ارتكب فاما ما لا يجوز تعذيبه من الذنوب

فليس بعفو ولا مغفرة

وجه

وجه وجه

فليس بعفو ولا مغفرة كترك التعذيب على المباحات وتقريرنا لو توقف على هذه المعاني لما تحقق كونه تعالى
غافرا عفورا رحيما على اصول الخوارج والمعتزلة اذ لا يتصور عندهم مغفرة من يجوز له تعذيبه ولا على اصل المرجية
فان عندهم لا يجوز له التعذيب الكافر والعفو عنه غير ثابت ثم لما ثبت ذلك لم يبق لنا دليل يعين من يغفر له
ومن لا يغفر له بل يعذبه اذ ليس في ذلك في العقل وما ورد الشرع به بل فوض ذلك الى مشيته بقوله تعالى ان الله لا
يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا فعلنا المشية في ذلك فمن شا عذبه بقدر ذنبه صغيرة كان ذلك
ام كبيرة عدلا منه ثم يا تيه امره الجنة ومن شا عفا عنه تفضلا منه ورحمة وقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه
الاية قيل ان تجتنبوا اكبر ما تنهون عنه والمراد به الكفر وقيل المراد من قوله تعالى كباير ما تنهون عنه انواع
الكفر تحقيقه ثبوت جواز المغفرة لما دون الشرك بما قررنا من الدلايل وحجر عيلان رضي الله تعالى انه اذا غفر
لمرتكب ذنبا لا يجوز تعذيب غيره على ذلك الذنب مع انه تعالى اثبت لنفسه المشية في ذلك وعلق ذلك بها فحكم ما جل
مع ان الله تعالى متفضل على من غفر له ومن تفضل على شخص لا يجب عليه التفضل على غيره ولا يحكم عليه العدل
على من سواه ونعلق الخوارج بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية قلنا انهم ما يقولون في زلات الانبيا عليهم السلام
انها هل كانت تسمى عصيانا فان قالوا لا كذبوا الله تعالى بقوله وعصى ادم ربه ونسبوه الى الظلم حيث عاتب داود
وغيره من الانبيا عليهم السلام على ما وجدت منهم من الزلات وابطلوا مغفرته لداود عليه السلام بقوله تعالى فغفرنا له ذلك
وذلك كفر وان قالوا كان في ذلك عصيانا منهم قيل فيقل كفروا واستحقوا الخلود في النار فان قالوا انهم كفروا
وان قالوا لا ابطلوا دليلهم ثم الاية مصروفة الى الاستحلال على ان في الاية دليلا انها وردت في الكافر لانه تعالى
قال ويتعد حدوده والحدود اسم جمع والمؤمن لا يتعدى جميع حدود الله تعالى وقوله لا اصلها اي على طريق
الاصالة وكذا قوله اعدت للكافرين على طريق الاصالة والله اعلم على ان ما تلونا من الايات وما ذكرنا من المعقول
ان الايمان لا يعتبر بالكبيرة ولا بما دون التكذيب من العصيان ولا خلود مع الايمان فكان ذلك دليلا ان هذه الاية
وردت في الكافر وتلك الايات بطل قول من يجعله مشركا او منافقا فان الله تعالى ابقى الايمان وكذا الاشراك اعتقاد
شريك لله تعالى اثبات في العبادة كمشركي العرب واما في التحليق كالمجوس وصاحب الكبيرة لا يعتقد ذلك ولا شريك هو الله عبادة
ربه اجرا وقد بينا انه ضاحا بينه النفاق وان صاحب الكبيرة ليس بمنافق حقيقة بل هو على الضد من حال المنافق وما كان
من الحديث وذلك من علامة النفاق في الاغلب فاما ان يكون صيرا نفسها نفاقا فلا وقد دل انه على المابع من هذا الحد
قال قولوا الصحيح ان اخوة يوسف عليهم السلام ائتمنوا فخانوا وحدثوا القوم فيما يحسبه وحدثوا فكذبوا فنقولهم
ناكله الذيب ووعدوا ابيهم وانا له لحافظون فاخلفوا هل صاروا بذلك منافقين فقبل الخبر ذلك فقال صدق
عطا ورجع عن ذلك على ان الحديث يمكن حمله على الاستحلال والله الموفق ثم ان هذا الرجل كان مومنا لما معه
من التصديق وبالكبيرة ما انعدم وما حدث له من الاسما الخسيسة كالفاسق والظالم والفاجر وغير ذلك فكلها اسما يستحقها
بافعال خبيثة بمنافية للايمان فبقي بها الا يكون

كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته والاحاطة الخلود وذكرنا ...

فليس بعفو ولا مغفرة

ما تضاده

لا تكون منافيا لكونه مومنا ثم لما لم يصر كافرا لانعدام التكذيب علم انه بقي مومنا ومعه التصديق ولم يوجد منه

وقد خرج الجواب عن تعلقهم بقوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ونحوه من الايات التي ليس فيها ذكر الخلود

ان ذلك يحتمل ان يكون واردا في المستحلين ويجوز ان يكون واردا في غير المستحلين ويكون ذلك معلقا بمشية الله تعالى

على قدر ما ويتعلقهم بقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقد دخل في الفاسق المطلق والمؤمن

ليس بفاسق مطلق بل هو فاسق من ارتكب من المعصية مطيع لما معه من الايمان والطاعات والفاسق المطلق من

كان فاسقا من جميع الوجوه بحيث ليست معه طاعة ولا هو موصوف بها بوجه واما من كان مطيعا بما هو راس

كل عبادة وطاعة وما لا يحصى من الطاعات فليس هو بفاسق مطلق وقد وقع في افواه من لا علم لهم بهذا الكلام

ان الفاسق المطلق هو مرتكب الكبيرة ولكن ذلك باطل ووقع فيما بين الناس من تلقين المعتزلة والدليل على

ان المراد في الفاسق المطلق الكافر سياق هذه الاية وهو قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم

به تكذبون وهذا وصف الكافر دون صاحب الكبيرة والله الموفق وما يزعمون ان الاخبار بتعذيب مرتكبي

الذنوب وردت مطلقة عامة ولو اخرج منها شي كان خلفا وذلك كذب اذ الكذب هو الاخبار

عن الشي لا على ما هو به والكذب على الله تعالى محال ولا وجه الى القول بتخصيص من عفي عنه وعفر له من الله

لان صيغة العموم متى وردت متعرية عن دليل الخصوص كانت دلالة على ارادة المتكلم جميع افراد ما يتناوله اللفظ

كانه نص على كل فرد بعينه في الحاضر وما هذا سبيله فلا وجه الى القول بتخصيصه اذ التخصيص هو دليل

يدل ان الخصوص مراد للفظ العموم وذلك لا يكون الا بدليل متصل وانعدم وعند انعدامه بقيت الصيغة متعرية

عن الدليل ومتى عريت عن دليل الارادة العموم فبعد ذلك اخراج بعض ما يتناوله العموم يكون نسخا والنسخ لا يجري

الباب فيه الى هذه المدة وهذا متصور في الاوامر والنواهي فاما في الاخبار فغير متصور لما انه تصير الاخبار

كذبا وذلك مستحيل على الله تعالى لم يزل المعتزلة يتمسكون بهذا الكلام وكان اوايل اصحابنا رحمهم الله سامحوهم

في هذا الاصل اشد المنازعة ولا يسلمون لهم ان القول بالعموم واجب الاعتقاد لما ان الكلام بلفظة

العموم والمراد بها الخصوص شايع فيما بين اهل اللسان حتى كان يتعلق ذلك على ارادة الحقيقة وهو العموم وكذا

اللفظ العاري عن القيد يجوز ان يكون المراد به المقيد عند مشايخنا رحمهم الله وهم يابون ذلك اشد الاباء ويجعلون

دليل التخصيص والقيد اذا كان متاخرا عن العام او المطلق نسخا لما بينا ان المتكلم اراد به من اول ما تكلم

ما وراء ما دخل تحت القيد ودليل الخصوص واصحابنا رحمهم الله كانوا يجعلون ذلك بيانا وكان الفريقان جميعا

يجعلان هذا الاصل من نتايج مسئلة الوعيد وكان كل من تكلم من اوايلنا واوايلهم في مسئلة العام والمطلق

يذكرون ان القول بهذا يودي الى القول بتحتم الوعيد وبحوز العفو حتى ان ابا بكر الجصاص قال بعدما استشهد

لصحة قوله فثبت بما وصفنا ان العموم من مفهوم لسان العرب وان ذلك مذهب السلف من غير خلاف منهم وما خالف

في هذا احد من السلف ومن بعدهم الى ان نشات فرقة من المرجية ضاق عليها المذهب في القول بالارجاء فلجات

الى دفع القول

الى دفع القول بالعموم واسا لئلا يلزمها الخصوم منا القول بوعيد الفساق بظاهر الاي المقتضية لذلك هذا

كله لفظه ذكره في كتابه المصنف في اصول الفقه وقال ايضا في اول هذا الباب وحكى لي ابو الطيب بن شهاب

عن ابي الحسن الكرخي انه قال له اني اقف في عموم الاخبار واقول بالعموم في الاوامر والنواهي فقلت لابي

الطيب فهذا يدل على ان مذهبه كان الوقف في وعيد فساق اهل الملة فقال هكذا كان مذهبه قال الجصاص

وابو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه وقد حكي لي ابا سعيد البردعي وشيوخنا القدماء ولم ابلغ انا ابا الحسن

الكرخي يفرق بين الخبر والامر والنهي في ذلك بل كان يقول بالعموم والاطلاق والشيخ الامام ابو منصور الماتريدي

رحمه الله وغيره من مشايخنا كانوا يقولون ان العموم يذكر ويراد به الخصوص وبما يقوم من دليل الخصوص

متاخرا او دليل القيد فهو بيان المراد لا النسخ والصيغة المتعرية عن دليل الخصوص او القيد ليست بدليل

ارادة العموم والاطلاق ويعدون القول بذلك مذهب المعتزلة وكان مشايخ ديارنا ينكرون على القائلين بذلك

وينسبونهم الى الاعتزال الى ان نشا فيهم من كان يميل في اصول الفقه الى العراقيين من اصحابنا رحمهم الله فاتبعهم

في مسئلة العموم وذكروا ما يصح عندك انه دليل لهم في المسئلة ونسب هو قول مشايخنا رحمهم الله الى الشافعي ولم يعلم حال

مسئلة الوعيد والله اعلم بحقيقة نيته في ذلك وقد اطلق في كتابه ان الفاسق المطلق هو صاحب الكبيرة وليت

ادري اقال ذلك علما منه بما يؤدي اليه هذا القول ام سبق لسانه في شي تكلم به من غير العلم بما يؤدي اليه والسرائر

موكولة الى الله تعالى وهو اعلم بالعواقب والخواتيم بروايته جميع المنتسبين الى الخوض في ذلك في اعتقاداته ولم

يستدل احد منهم انه بأي طريق تكلم في مسئلة الوعيد وسموا الشيخ ابا منصور الواقفي في هذه المسئلة جهلا

منهم بمذهبه اذ حقيقة مذهبه ان الحمل على العموم وعلى مطلق الصيغة واجب اذ الواجب هو ما ثبت بدليل غير

مقطوع به فهو الفرض ولم يرو عن احد من مشايخنا من اصحابنا رحمهم الله انهم قالوا ان مطلق الامر للفرض او القول

بالعموم فرض بل قالوا ان مطلق الامر للوجوب والقول بالعموم واجب وهو ما ذهب اليه الشيخ ابو منصور رحمه الله عليه

فاما الواقفي فهو من يتوقف في ذلك علما واعتقادا ثم ان من ساعد هذا القايل بالعموم وظهر منه القول بجواز

مغفرة صاحب الكبيرة يتمسك عليه الامر بطريق التخصيص كما ذهب اليه الشيخ ابو منصور رحمه الله وجميع من اعتقد هذه المسئلة

من فحول المتكلمين كابي الحسن الاشعري ومن تابعه وابن الروندي والحسين وغيرهم من زعم ان العموم في الوعيد

يتناول كل فرد من افراد العموم في الوعيد كانه نص عليه باسمه الخاص الا ان الله تعالى يخلف في الوعيد والخلف

في الوعيد كرم فاما الخلف في الوعد فهو لوم وكان مذهب الى هذا كثير من فقهائنا رحمهم الله ويقولون الكذب

يكون في الماضي لا في المستقبل انما فيه الخلف وهو مذموم في الوعد دون الوعيد ونسب عبد القاهر البغدادي

هذا القول الى ابي العباس القلانسي لكني رايت في كتاب الجامع للقلانسي القول بطريق التخصيص غير ان من سبق ذكره

من فحول المتكلمين لا يرضون به ويقولون الخلف على الله تعالى غير جايز لا في الوعد ولا في الوعيد لما انه لو جاز الخلف عليه

لجاز ان يقال له انه مخلف الوعيد وهو غير جائز وحكي ابو العباس المبرد عن ابي عثمان المازني قال حدثني محمد بن سعيد قال

جمعنا بين ابي عمرو بن العلاء وعمرو بن عبيد في مسجدنا

قلت لعلك ان مبنى الدلالي باعتبار ان اسماء الله تعالى توقيفية واذا كان كذلك فكيف يستلزم جواز الخلف في الوعيد على الله تعالى هذا القول ومنه ان يطلق الوعيد

الامر والنهي

هذا مما لا يصح روايته اصول الفقه

حوار

وهو دليل الظاهر واما ما ثبت بدليل مقطوع به

فلينظر

اي ما نقول في الوعيد

فقال له ابو عمرو ما الذي بلغني عنك في الوعيد فقال ان الله تعالى وعد وعدا واوعد ايعادا فهو منجز وعده
ووعيده فقال ابو عمرو انك اعجمي ولا اعني لسانك ولكن فهمك ان العرب لا تعد ترك الايعاد ذما وتعده
مدحا ثم انشد: وان اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
فقال عمرو أفليس يسمى تارك الايعاد مخلفا فقال بلى قال فيسمى الله تعالى مخلفا اذا لم يفعل ما اوعد قال لا
قال فقد ابطلت شاهدك ثم مثل هذا كثير في اشعار العرب وقال السري احمد الموصلي الرفا في قصيدته
وفتى شرع المجد المؤثل في العلى ما آربه والمكرمات شرائعه
اذا اوعد السراء انجز وعده وان وعد الضراء فالعفو مانعه وقال كعب بن زهير يمدح النبي عليه السلام
نبئت ان رسول الله اوعدني والخلف عند رسول الله مأمول وفي رواية والعفو عند رسول الله
وقال الغزي دم من اعتاد الوفاء بوعيده كان فؤادي بين اظفار طاير من الخوف من حق البلا معلق
حذارا امرئ قد كنت اعلم انه متى ما يعد من نفسه الشر يصدق
غير ان هذا في العباد فاما في الله تعالى فلا لاستحالة تسميته مخلفا واستحالة السهو عليه في قوله تعالى
عن ذلك والذي يؤيد على بطلان هذا ان الاخبار مع العلم ان المخبر على خلاف ما اخبر كذب
سوا كان في الماضي او في المستقبل وقال تعالى سيقول المخلفون من الاعراب اذا انطلقتم الى مغانم
لتأخذوها الاية ذكر انما قال تعالى واخبر لا تبديل له وقال تعالى القيا في جهنم كل كفار عنيد
الى قوله ما يبدل القول لدي اخبر ان القول لا يبدل له وقال تعالى ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله
وعده اي لن يخلف الله وعده الذي وعد في نزول العذاب انه ينزل بهم لا يتقدم ولا يتأخر عن ميعاده
والذي يحقق من المعقول ان هذا غير مستقيم على مذهب اهل السنة ان الاخبار صفة الله تعالى
ازلية لا تعلق لها بالزمان ولا يجوز التغير عليه بل التغير واقع على المخبر عنه يكون مستقبلا ثم يصير ماضيا
ولا يتغير الخبر بتغيره فان قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى كان هذا الاخبار في الازل ثابتا والمخبر عنه
غير موجود فكان ذلك في الازل اخبارا عن المستقبل واذا وجد العصيان كان اخبارا عن الحال
واذا انقضى كان اخبارا عما مضى على ما قررنا هذا في مسألة اثبات ازلية كلام الله تعالى واذا كان الامر على
هذا عندنا فلو كان صاحب الكبيرة الذي يغفر له ولا يعذب داخلا تحت عموم الاخبار والعدم على
هذا الاخبار غير جائز فيكون الاخبار موجودا في الازل ولم يوجد التعذيب في حقه ووجد في حق
غيره فكان هذا الاخبار عند وجود التعذيب في غيره اخبارا عاما عن الحال وعند انقضاء كل جزء من العذاب
اخبارا عما كان في حق ذلك الجزء ويكون هذا في الآخرة اخبارا عن وجود التعذيب فيما مضى في حق
من كان الاعتبار وهذا داخل فيهم والتعذيب في حقه لم يوجد فيصير اخبارا عن المخبر لا على ما هو به وهذا
كذب عند هذا القائل على انا بينا ان الاخبار في المستقبل يكون كذبا ايضا اذا علم المخبر ان المخبر لا يكون
على ان اخبار الله تعالى غير متعلق بالزمان فلا يستقيم فيه الماضي والمستقبل على ما قررنا فيما كان مخبره

على خلاف ما هو به كان كذبا تعالى الله عن ذلك علوا ان اكثر هؤلاء الذين يجوزون الخلف في الوعيد يذهبون الى ان مغفرة
الكافر جائزة في الحكمة ليست بخارجة عنها غير انا نعرف ان الكفر لا يغفر بخبر فيقال لهم ثم تعرفون ذلك لعل الله تعالى
يخلف في وعيده ويغفر لهم ويدخلهم الجنة فان قالوا عرفنا ذلك بقول الرسول عليه السلام وباجماع الامة فيقال كل هذا اخبار
الله تعالى عن الكرم والخلف في الوعيد كرم فدل ان القول بالعموم غير مستقيم على اصول اهل السنة والله الموفق
ثم ان في مسألة العموم كلاما كثيرا ووجها لا ذكره في هذه المسألة وقد ذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله في كتابه المصنف في اصول الفقه المسمى
بماخذ الشرائع وبالغ في ذلك واستقصى وحل كل اشكال للخصوم فيه ودفع كل شبهة لهم بحيث لم يبق في القلوب متنزع
ولا في الزيادة عليه مطمع فمن اراد الوقوف عليه فليطلب في ذلك غير انا نكلم المعتزلة فنقول والله الموفق لو كانت الصيغة
المعتبرة عن دليل الخصوص دليل ارادة العموم والاستغراق فيها ولها كل فرد كما لو ذكر باسم الخاص والتخصيص المتأخر
يكون نسخا لا بيانا لان قدر المخصوص ما كان داخلا في العام اتخص هذه الصيغة آيات الوعيد ام هو حكم آيات الوعيد
وكل صيغة عامة فلا بد من القول انه حكم كل صيغة عامة فيقال لهم اليس ان بعض آيات الوعيد وردت عامة كان بعض
آيات الوعد وردت عامة فلا بد من بلى لوجود ذلك في نحو قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا الآية وغير ذلك من الآيات فقلنا فاذا كان صاحب الكبيرة قد وجد منه الايمان والاعمال الصالحة فهو من الذين آمنوا
وعملوا الصالحات وصار كانه ذكر باسم الخاص وهو ممن اكل اموال اليتامى ظلما وصار كانه ذكر باسم الخاص وكذا من
قتل مسلما عمدا ما حكمه ومن اي قبيل هو ممن يكون في جهنم خالدا مخلدا او ممن كانت له جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون
عنها حولا فان قال ممن يخلد في الجنة فقد ترك مذهبه ووصف الله تعالى بالكذب حيث اخبر انه يخلده في النار ولم يخلده
وان قال هو ممن يخلد في النار وهو مذهبه قيل اليس انه كان داخلا في قوله تعالى لهم جنات الفردوس نزلا فان قال لا فقد ترك
مذهبه في تناول صيغة العموم كل فرد من افراد العموم بطريق التعيين وان قال نعم فقد زعم ان الله تعالى كذب في الاخبار عنه
انه يخلده في الجنة ثم يقول اليس من آمن وعمل الصالحات ثم ارتد عن الاسلام نعوذ بالله يخلد في النار فلا بد من بلى فيقال
وكذا كل من ارتكب الكبيرة ثم تاب او كان كافرا ثم اسلم ومات على اسلامه يخلد في الجنة ولا يخلد في النار فلا بد من بلى
قيل اليس ان الصيغة مطلقة في الوعد والوعيد جميعا لم يوجد في صيغة الوعد شرط الموت على الايمان ولا في صيغة الوعيد
شرط الموت على الكفر او الاصرار على المعصية فلا بد من بلى فيقال فما تقول فيمن مات من امرين اما ان تقول بان الشرط غير ملحق بآيات الوعيد
ولا بآيات الوعد فتناولت كل صيغة كل فرد من افرادها وكان الله تعالى كاذبا بادخال صاحب الكبيرة الذي تاب او
الكافر الذي اسلم الجنة وبادخال المؤمن الذي ارتد او المرتكب الكبيرة النار واما ان تقول بان قبل الموت على الايمان او التوبة
من التوبة ملتحق بصيغة الوعد والوعيد وان لم يكن مقرونا به فان قلت بالاول فقد كفرت وان قلت بالثاني تركت مذهبك
وناقضت ثم كل جواب لك في اخراج من دخل تحت صيغة العموم الواردة في الوعد عن حكمها فهو الجواب لنا في
اخراج من دخل تحت صيغة العموم عن حكمها ولو ملت وردت آيات الوعد وآيات الوعيد وجملتها نزولها
فجعلت كانها نزلت مقترنة فصيل البعض بالبعض هذا وقد خصصنا بالبعض قيل فلم كنت جعلت آيات الوعيد قيدا لآيات الوعد

اولى من حمل كل على اثبات الوعد فيدل في ايات الوعيد مع انك ان حملت الثاني دفع بعضها كانها وردت جملة جملا ولا شك
انها نزلت متفرقة فلم يكن بد من نسبة الكذب الى الله تعالى لا محالة حيث لم يحصل الوعد او الوعيد بعض دخل
تحت الاخبار جميعا فان قال دليل القيد قائم وهو دلالة العقل عند نزول صيغة الوعد والوعيد لما ان تخليد
من امن في النار يأباه العقل وكذا تخليد من لم يعص بالمعصية وكذا تخليد من ختم له بالكفر في الجنة يأباه
العقل وكذا تخليد من ارتكب كبيرة اذ بها نقص عدو الله تعالى وتخليد العدو في الجنة محال والدليل العقلي قائم عند
نزول كل آية من آيات الوعد والوعيد مقترن بها فكلها بدليل العقل قلنا والاشعرية ينازعونكم في هذا اشد
النزاع ويزعمون ليس في العقل دليل استحالة تخليد المؤمنين المطيعين الذين لا معصية لهم في النار ولا تخليد الكفرة
والعصاة في الجنة ثم لو سلم لكم ان تخليد من امن وعمل الصالحات ولم يكفر بل ختم له بالتصديق في النار يأباه العقل
وكذا احباط الايمان الذي هو بهذه المثابة واعمال كثيرة من الصالحات كل واحدة منها تستحق ان يجزى بعشر امثالها باخبار الله تعالى
بارتكاب ما ليس في غاية الشر ولا يجزى الا بواحدة باخبار الله تعالى مع اقراره وخوف العقاب ورجاء الرحمة والندم بمكابدة
وهو في نفسه … شهوة او قهر غضب في شك … وهذا يأباه العقل فصار قيد الوعيد
بالتخليد ولذا قام دليل كون الله تعالى موصوفا بالرأفة والرحمة والعفو والمغفرة يمنع من تعميم ايات الوعيد
ايضا والله الموفق ثم نقول لهم اليس ان الله تعالى قال لادم عليه السلام حين اسكنه الجنة ان لك الا تجوع فيها
ولا تعرى وانك لا تظمأ فيها ولا تضحى ثم لما وجدت منه الزلة عري على ما قال فطفقا يخصفان عليهما من
ورق الجنة اكان ذلك الوعد المطلق متناولا حال وجود الزلة ام لا فان قالوا نعم فقد نسبوا الكذب الى الله تعالى حيث وعد
ان لا يعرى ثم عري وان قالوا لم يتناول حالة الزلة فقد زعموا ان الوعد المطلق العاري من القيد كان المراد منه
المقيد بحالة وفيه ابطال مذهبهم وقالوا القول بدلالة الصيغة المتعرية عن دليل الخصوص والقيد على ارادة
العموم والاطلاق وكذا اليس ان الله تعالى قال قل يا عبادي الذين اسرفوا الاية … المغفرة كل ذنب
ولم يعتزل عن … ولا عصمة ذنب فان قالوا نعم ابطلوا مذهبهم وخرجوا الظاهر عن الاجماع وان قالوا لا قيل
هل نص الله تعالى على ذلك فان قالوا نعم كفروا وان قالوا لا ابطلوا مذهبهم والله الموفق ولولا مخافة الاطالة
لبينت بعض الدلائل في مسألة العموم وكشفت عما يموهون به على الضعفة بايراد بعض مسائل اصحابنا رحمهم الله
ويصورون عندهم ان من مذهب اصحابنا رحمهم الله القول بوجوب اعتقاد شمول حكم العام فيما تناوله لفظه والشهادة على
الله تعالى انما اراد به الكل والجزم عليه عن ارادة الخصوص فيه او القيد غير انا شرطنا في اول الكتاب من الاجتناب عن
الاطالة منعنا عن الاشتغال بذلك وكيف يصح هذا على اصحابنا رحمهم الله وقد وجد في كتبهم ما يعتذرون به احيانا
بل المسائل ان من تكلم بكلام وقال عنيت به غير الظاهر الذي وضع له في حقيقة اللغة انه يصدق اذا كان فيه منهم
في ذلك بان يشدد بما اخبر على نفسه والتزم به النذر وانما لا يصدقه القاضي فيما يسمع به لو صدق فيما يدعيه من
ارادته خلاف الظاهر فكان هذا منهم ان من تكلم بلفظ ثم عنى به ما يحتمله اللفظ يصدق وان كان فيه عدول

عن ظاهره

218

عن ظاهره اذا لم يكن متهما في ذلك وفيه دليل انهم ما جعلوا ظاهر اللفظ عند تعريه عن دليل يدل على ان المراد خلاف
الظاهر دليلا على ارادة الظاهر اذ لو كان كذلك لما قبل منه قوله اني عنيت خلاف الظاهر وان لم يكن متهما في ذلك
كما لو ادعى ما لا يحتمله اللفظ لا يصدق وان لم يكن متهما في ذلك ثم الله تعالى غير متهم فما نفيتم من دلالة الخصوص
ينبغي ان يكون ذلك دليلا على ارادته الخصوص من وقت نزوله والله اعلم ثم لا حاجة الى الفرق بين الكفر وغيره من الذنوب
في حق جواز العفو والتعذيب والتخليد في النار وعدم التخليد لمن يرى راي متكلمي اهل الحديث في جواز العفو
عن الكافر فاما من يقول من اصحابنا رحمهم الله انه لا يليق بالحكمة من التفرقة بين المسيء والمحسن على ما اسعد الله تعالى
من التسوية بينهما بقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين الاية وقوله ام حسب الذين اجترحوا
السيئات الاية وقوله افنجعل المسلمين كالمجرمين الاية ثم لا تفرقة بين الفريقين في الدنيا فلابد من ان يفرق
بينهما في الاخرة فهؤلاء يحتاجون الى الفرق بين الكفر وبين ما دونه من الذنوب في جواز العفو عما دون الكفر وامتناعه
فيه وثبوت تخليد العذاب فيه وسقوطه عما دونه والفرق انه ما من احد يعصي الله بنوع من الكبائر دون الشرك الا وهو
لوقت العصيان مكتسب للطاعات من خوف عقابه ورجاء رحمته والندم بكرهه وذلك حسنات لو قوبل بها ما ارتكب
من الخلاف لغلبة شهوة او قهر غضب ونحو ذلك لترجح ما كان منه من حسن على ما كان من شر فلا يحسن ان يحرم
نفع الحسن ويوجب له عقوبة الشر وليس مع من يكفر بالله تعالى ويشرك به معنى يتجوز اسم الخير لانه بكليته يشكل
امره ونهيه والثاني ان الكفر مذهب يعتقد للابد اذ المذاهب تعتقد للابد فعلى ذلك عقوبته وسائر الكبائر
لاوقات وهي عند غلبة الشهوة لا للابد بل في عقيدة كل من ارتكبها العزم على ان يتوب عنها لو امهل اليه في مهله
وفسح في اجله فعلى ذلك عقوبتها والثالث ان الكفر بنفسه لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة عنه فعلى ذلك عقوبته
في الحكمة لا تحتمل الارتفاع والعفو عنه بخلاف سائر الماثم والرابع ان الله تعالى احسن الى صاحب الكبيرة الذي
في الوقت الذي جفاه في ان جعل حقه اعظم في قلبه من الدارين وانبيائه ورسله عليهم السلام حتى لو خير بين ان يحتمل بنفسه
الاستخفاف بشيء من شعوبهم او الركون الى احد من اعدائه فانه قد اختار وآثره من الخلاف فلا يجوز في الحكمة
ان يضيع هذا الاحسان بجفوة يعلم ان قدرها من الذنوب لا يبلغ قدرا مما لا يحقق من منه واحسانه بخلاف الكافر
والله الموفق ثم نقول ان صاحب الكبيرة اذا كان معتقدا لها او خارجا بكفره لانه بارتكابه يئس من روح الله وقنط
من رحمته ولا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وقال تعالى ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون ولانه لما ارتكب
الكبيرة مع اعتقاده انه يكفر او يخرج عن الايمان صار بارتكابها معتقدا انه كافر او خارج عن الايمان ومن اعتقد انه
ليس بمؤمن لا يكون مؤمنا وكذا من اعتقد انه كافر والله الموفق
وهذه المسألة المختلفة من المسألة الاولى فان عندنا لما جاز ان يغفر الله تعالى لصاحب الكبيرة بفضله ورحمته وكانت
المغفرة تحت الحكمة جاز ان يغفر له بشفاعة الرسل والانبياء عليهم السلام وشفاعة الاخيار من الاباء والابناء
والاقارب والاستاذين والتلامذة وغيرهم وعند المعتزلة لما كانت مغفرة صاحب الكبيرة بدون الشفاعة ممتنعة
كانت كذلك مع الشفاعة كمغفرة الكافر

ثم سيهتهم في ذلك قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والظالم والفاسق ليس بمرضي وقوله تعالى ما للظالمين من
حميم ولا شفيع يطاع وقاتل النفس ظالم ليس بمرضي وقوله تعالى الذين يحملون العرش الى قوله ومن صلح من اباىهم
الاية في الاية انهم يسألون الجنة للمستحقين لها ولا يجوز عندهم اذ لا يجوز ان يقال اجعل اعداءك اولياءك واهل نارك
اهل جنتك وافعل خلاف ما قلت وذلك الحكم مع ما يعلم ان الحكيم لا يريد الخير لاعدائه ولا يجوز ان يكون
النبي عليه السلم محبا من يبغضه الله تعالى ويوالي من عاداه قالوا ونحن انما نجد المسلمين والصالحين منهم
يرغبون في شفاعة الرسول عليه السلم ويزهدون في ان يكونوا فساقا فثبت ان الفساق لا شفاعة لهم قالوا ان الذي
على هذا ان من حلف بطلاق امراته ليعملن عملا يستوجب به الشفاعة او ينال به الشفاعة يومر بعمل الصالح لا
يومر بالفسوق لما في الامر به خروج عن الاسلام دل ذلك ان الذي ينال الشفاعة هو المطيع دون العاصي
قالوا ولان في القول بان الشفاعة لاهل الكبائر تجرية للناس على الذنوب وهو باطل ولا اهل الحق [illegible]
الله تعالى قال في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو كان لا شفاعة لغير الكافر لم يكن لتخصيص
الكافر بالذكر في حال تقبيح امرهم معنى وقد روي من طرق انه عليه السلم قال شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
وقد روي بطرق كثيرة والفاظ مختلفة دخل بها الخبر في حد التواتر والاشتهار فدل انها ثابتة لهم وكذا الاخبار
كثيرة في خروج اقوام من النار بالفاظ مختلفة في بعضها انهم يخرجون عنها بعدما صاروا حمما وفي بعضها
انهم يخرجون منها فيلقون في نهر الحيوان فينبتون كما تنبت الطراثيث والحبة في حميل السيل وفي خبر اخر ان اخر من
يخرج من النار رجل يقول يا حنان يا منان ولا تعارض هذه الاخبار بعض ما يرويه المعتزلة والخوارج من الوعيد الوارد
لمدمن الخمر وقوله من تحسى سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا وغير ذلك لان ذلك
محمول على الاستحلال بدليل ما ذكرنا في المسألة المتقدمة وكذا المروي لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يشرب الشارب
وهو مؤمن على المستحل يدل عليه ما روى ابو الدرداء رضي الله عنه عن النبي عليه السلم انه قال من قال لا اله الا الله دخل الجنة
قال قلت يا رسول الله وان زنى وان سرق وان ردد ذلك حتى قال في الثانية والثالثة نعم وان رغم انف ابي
الدرداء والله الموفق وتعلقهم بقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى قلنا وكل مؤمن هو ممن ارتضاه الله تعالى لما
معه من الايمان والطاعات والحسنات المرضية عند الله تعالى لا يخرج من كونه مرضيا عند الله تعالى وقيل لا يشفعون
الا لمن ارتضى الله تعالى ان يشفعوا له فلم زعمتم ان الله تعالى لم يرتض بشفاعة صاحب الكبيرة وفيه الخلاف وقوله
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع منصرف الى الكافر اذ هو الظالم المطلق الذي لا عدل معه والمؤمن
الذي معه الايمان والاعمال الصالحة فلا يسمى ظالما على الاطلاق وما يزعمون ان الملائكة يسألون الجنة
الجنة فهذا منه على مذهبه دعوى العشرة [illegible] في يوم الحج الاكبر ان ادخال اهل الجنة الجنة [illegible]
عنهم وهو حق لاهل ذلك وعلى هذا كان اشتغال الملائكة بسؤال ذلك لانهم خافوا ان يظلم الله تعالى ويمنعهم
عن دخولها ويمنعهم حقهم الواجب عليه واما ان اشتغلوا بالعبث فيقولون اعطهم ما اعطيتهم واعف عن
وقوله تعالى فاغفر للذين تابوا اي اعصم للذين تابوا عن الشرك بدليل قوله تعالى للذين تابوا واتبعوا سبيلك

اي تابوا عن الكفر

يطرثوث نبت طيب ياكله الاعراب

حمما

يدل ان يشفعوا

اي تابوا عن الكفر ولهم ذنوب اقترفوها وكانوا ارتكبوها في حالة الايمان فاما الصرف الى ما صرفته المعتزلة فممتنع
لماذا ذكرت وما قال ان لا يحسن ان يقول الاخيار اللهم اجعل اعداءك اولياءك واهل نارك اهل جنتك وافعل خلاف ما
قلت ولا يجوز ان يحب الرسول عليه السلم من يبغضه الله تعالى ويوالي من عاداه هذا كله كلام بناه على اصله الفاسد ومن الذي
سلم له ان المؤمن الذي زلت قدمه في طاعة الله تعالى ومعه من الاعمال الصالحة ما لا يحصى يكون عدوا لله تعالى
او مبغضا له وفصل الخلف فيما قال قد مر الكلام فيه في المسألة المتقدمة وقولهم المسلمون يرغبون في الشفاعة ويزهدون في
ان يكونوا فساقا قلنا والمسلمون يرغبون في المغفرة ويزهدون في ان يكونوا ممن تلحقه الصغاير ثم تقول يرغبون في الشفاعة
لو وجدت منه معصية فيما يستانف من الوقت او سبقت فيما مضى من الوقت ويعوذون بالله تعالى من الفسق والمعصية
كما قلتم انتم في المغفرة تحقيقه ان رغبتهم في الشفاعة لا يمكن حملها على غير هذا الوجه اذ لا حاجة لمن عصم عن المعاصي
اجمع الى الشفاعة فان قالوا لا بل لهم اليها حاجة وعندنا الشفاعة ثابتة لكن لاهل الطاعة والشفاعة لهم ان يطلب
الرسل والملائكة عليهم السلم من الله تعالى ان يزيدهم على ما استحقوا من الثواب من فضله لقوله تعالى ويوفيهم اجورهم ويزيدهم
من فضله قلنا هذا باطل من وجوه احدها ان المروي عنه عليه السلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وكذا المروي شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي يبطل هذا التاويل وهو حديث مشهور والثاني انهم ذكروا انه لا شفاعة بل هي اسم في المتعارف لطلب
التجاوز عن امور مخوفة وشدائد موبقة فصرفها عن المفهوم الى ما لا يفهم دخولها تحتها نوع من تحريف الكلم عن مواضعها
والثالث ان اعطاء تلك الزيادة عندهم يوجب تنغيص الجنة على اهلها اذ من زعمهم ان التفضل يوجب المنة وفي المنة تنغيص النعمة
وليست الجنة بدار تنغيص فيها النعم والرابع ان اعطاء تلك الزيادة لو كان جائزا عندهم بدون الشفاعة لكان لا يحسن منعها لان
منع ما يجوز اعطاؤه من غير ان يكون للمانع فيه منفعة او دفع مضرة ويشفع به المعطي بخل عندهم وطلب ما لا يحسن منعه
طلب الامتناع عن الظلم والجور والسفه ومن ظن ان عباد الله الصالحين من الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين يسألون
من الله تعالى ما هذا سبيله فهو كافر بالله تعالى ولو كان لا يجوز اعطاؤه لكانوا بشفاعتهم طالبين ان يترك الباري تعالى
الحكمة ويأتي بما هو سفه وهذا مثل الاول وما قالوا من مسألة الحلف بالطلاق وان يفعل ما يستحق به الشفاعة قلنا ان
اردت به ان يفعل ما يجب على الانبياء والرسل ان يشفعوا فهذا لغو من الكلام ويصير كمن حلف ان يعلو الاحياء
ويجمع بين الضدين لان استحقاق حق على الله تعالى وعلى رسله بصنع من المخلوق غير متحقق وان اراد ان يصير بذلك اهلا فيمن
ان يعتقد مذهب السنة ويلعن مذهب اهل الاهواء ويتبرا منهم ويناصب المعتزلة عداوة ويلعنهم لعنا اكثر ليصير بذلك اهلا لنيل
الشفاعة لو تبدرت منه خطيئة او حصلت معصية ثم نقول لهم من حلف ان يفعل ما يصير به اهلا للمغفرة ماذا تامرونه
اتامرونه بالطاعة ولا حاجة له الى المغفرة معها ام بالمعصية فيكفرون وحسبهم فيما كانوا من شيء فهو لهم جوابنا وما يزعمون
ان اثبات الشفاعة تجرية على الذنوب قلنا وفي ايجاب قبول التوبة عندكم على الله تعالى التجرية اكثر ثم نقول لم ليس فيه تجرية لان
كل من ارتكب ماثما لا يدري ايظفر بالعفو او ينال شفاعة لا محالة وذلك صحيح فهذا اولى لما فيه دفع الياس والقنوط المؤديين
كل واحد منهما الى الكفر والله الموفق وما يزعمه بعض جهالهم ان الرسل عليهم السلم متى يشفعون اقبل دخول الفساق النار فيبطل بحسبه
ما رويتم من اخبار الخروج عن النار

ام بعد دخولهم النار فلا حاجة حينئذ الى الشفاعة اذ عذبوا بقدر ذنوبهم بسؤال فائدة فانهم يشفعون
حين يؤذن لهم بالشفاعة على ما قال الله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم في حق البعض قد يؤذن قبل
دخولهم النار وفي حق بعضهم بعد دخولهم قبل استيفائهم ما استوجبوا من العقوبة وفي حق بعضهم لا يؤذن لهم فيعذبون
بقدر ذنوبهم ويستوفى منهم ما استوجبوه من العقوبة على جرائمهم وهذه الوجوه كلها متعارفة في الشاهد والله الموفق

الكلام في الايمان

اختلف الناس فيما يقع عليه اسم الايمان اختلافا فلا وجه لذكر ذلك كله
لتطويل الكتاب بما فيه من الاقاويل وقد ذكر من ذلك جملة على طريق الاختصار لئلا يخلو كتابنا عن الكلام فيه من تقدم من السلف
فنقول من الناس من زعم ان الايمان هو المعرفة بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وحكي هذا عن مالك والشافعي
والاوزاعي واهل المدينة واهل الظاهر وجميع ائمة اهل الحديث كاحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه ومن المتكلمين
منهم عن الحارث بن اسد المحاسبي وابي العباس القلانسي وابي علي الثقفي ومن الناس من زعم ان الايمان يكون في القلب
واللسان دون غيرهما من الجوارح واليه ذهب الشمرية والنجارية والغيلانية وحكي هذا عن كثير من اصحاب ابي حنيفة
رضي الله عنه غير ان هؤلاء اختلفوا فيما بينهم فمنهم من جعل ما في القلب المعرفة ومنهم من جعل ذلك التصديق وكان بشر بن غياث
المريسي يقول ان الايمان هو التصديق في اللغة وما ليس بتصديق فليس بايمان والتصديق يكون بالقلب واللسان
جميعا والى هذا القول ذهب ابن الراوندي ومن الناس من يقول ان الايمان يكون باللسان فحسب واليه كان يذهب الرقاشي
وعبد الله بن سعيد القطان والكرامية غير انهم اختلفوا فيما بينهم وزعم الرقاشي ان الاقرار يكون ايمانا
بشرط وجود المعرفة بالقلب والمعرفة عنده ضرورية فهي توجد لا محالة ولا يكون ايمانا لانه اسم لفعل مكتسب
هو ضروري ولكن عند وجود هذا الضروري يكون الاقرار ايمانا وكذا عبد الله بن سعيد القطان كان يقول الايمان
هو الاقرار اذا كان مقرونا بالمعرفة والتصديق ولا يكون القول عنده ايمانا بلا معرفة وتصديق واذا اقترن
القول بهما كان القول هو الايمان دونهما واما الكرامية فانهم يزعمون ان الايمان هو الاقرار المجرد وليس
من شرط كونه ايمانا وجود التصديق والمعرفة ويزعمون ان من اعتقد الكفر بقلبه واقر بلسانه كان مؤمنا
حقا باقراره وكان المنافقون في عهد رسول الله عليه السلام مؤمنين حقا ومن الناس من قال ان الايمان لا يكون
الا بالقلب غير ان هؤلاء اختلفوا فيما بينهم قال بعضهم الايمان هو المعرفة وهو قول جهم بن صفوان وابي الحسين
الصالحي احد رؤساء القدرية وقال بعضهم هو التصديق بالقلب واليه ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله وهو
يروى عن ابي حنيفة رضي الله عنه وهو قول الحسين بن الفضل البجلي وابي الحسن الاشعري رحمه الله وقد قال الاشعري في بعض
كتبه ان الذي اختاره في الايمان هو ما ذهب اليه الصالحي غير ان المشهور من مذهبه ما بينا وكان يقول ما يوجد
من اطلاق اسم الايمان على الصوم والصلاة وغيرهما من شرائع الاسلام فهو على التوسع فاما الكلام في الاعمال فلا وجه الى تسميتها
ايمانا لان القائلين بان الاعمال من الايمان يقولون من ساعدهم في القول مع تقصيره في الاعمال وهما وراءه
حدود الله تعالى ويبغضون من خالفهم في القول وان كانوا احفظ لحدود الله تعالى في الاعمال واقل تقصيرا فيها
فصارت الولاية والعداوة بالاعتقاد خاصة

معتمد س ح

بالصانع والكتب والرسل وجحود كل منها او كان من الايمان ح

اسم الايمان ح

220

اي تسمي بالكفر عن التكذيب يكفران النعمة قد يسمى بالايمان على التصديق وان كان يشمل عند التصديق ايمانا مجازا

لا في يحسنون الاعمال ويلزم به تحصيل الايمان بحق الاعتقاد وتقرير الحكم عليه دون الافعال تحقيقه ان ضد الايمان
هو الكفر والكفر هو التكذيب والجحود وان كان قد يسمى به غيره على المجاز وكذا الايمان تحقيقه ان الله تعالى قابل الكفر
بالايمان فقال فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ثم المراد منه التكذيب والتصديق لا غير فدل ان الايمان
ذلك تحقيقه ان الايمان بعد وانه عند اهل اللسان التصديق لا غير فمن جعله لغير التصديق فقد صرف
الاسم عن المفهوم في اللغة الى غير المفهوم ولو جاز ذلك لجاز في كل اسم لغوي وفيه ابطال اللسان وتعطيل اللغة
وذلك محال يدل عليه ان الله تعالى فرق بين الايمان وبين كل عبادة باسم المعقول على ما فرق بين العبادات باسماء
المعقوله لها على ما قال تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله الاية وكذا قال في مواضع ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
وكذا امر بعض شرائعه قال ان كنتم مؤمنين نحو قوله تعالى واصلحوا ذات بينكم الاية وقوله وذروا ما بقي من الربوا
وقوله ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين ولو لم يكن الايمان معروفا عند كل منهم ومباينا للاعمال
لكان يكون ذلك شرطا غير مفيد وكذا خاطب الله تعالى باسم الايمان على ما ارتكبوا من المعاصي الموجبة للحدود
الوارد فيها الوعيد من نحو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وغير ذلك من الايات التي تلوناها
ومثله وعيد الفساق ولو كان الايمان اسما لغير التصديق او كان اسما لجميع الطاعات لا ختلت معاني هذه
ليبين ان الايمان لم يكن لذلك معنى والدليل على ان الايمان اسم للتصديق دون الاعمال ان اعداء الله تعالى فزعوا عند معاينتهم
العذاب والباس الى التصديق دون غيره من الاعمال نحو قول فرعون لما ادركه الغرق قال امنت الاية وقول قوم
يونس عليه السلام امنا بالله وحده والدليل على ذلك قوله تعالى لابراهيم عليه السلام اولم تؤمن اي اولم تصدق باحياء الموتى
وقوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها والدليل عليه انه تعالى خاطب باسم المؤمنين ثم اوجب الاعمال
عليهم قال تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام والدليل عليه انه تعالى قال في الكفرة ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
والانتهاء عن الكفر يكون بالايمان ولو كانت الاعمال كلها ايمانا لم يكن المنتهي عن الكفر منتهيا عنه ما لم يات بجميع
الطاعات واذا اتى بالتصديق وحصلت له المغفرة بما سلف دل انه هو الايمان وفيه ابطال
قول المعتزلة فان في الاية دليلا ان ما سوى الكفر يحصل به المغفرة ويكون من انتهى عن الكفر اهلا للمغفرة وعندهم
ليس كذلك تحقيقه انه تعالى قال ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقال
اكفرتم بعد ايمانكم ثبت ان الايمان هو الذي به ترك الكفر والكفر هو الذي به ترك الايمان تحقيقه ان الايمان
اما ان يكون اسما للتصديق والاقرار والعبادات كلها او يكون اسما لكل عمل وكل عمل ايمان على حدة كما هو طاعة
على حدة وعبادة على حدة فان قالوا بالاول فهل يسوغ ان يزول الايمان بزوال بعض الاعمال او بزوالها كلها وقد
اجمع المسلمون على تسمية الفاسق باسم الايمان واسارت حكمة بمجرد الاعتقاد قبل وجود غيره من العبادات وكان ذلك
فاسدا باجماع المسلمين وان قالوا بالثاني فيسوغ ان يكون الايمان كثيرة ويكون المستقبل من عبادة الى عبادة
منتقلا من دين الى دين وانواع باطل تحقيقه ان الله تعالى جعل لكل عبادة من العبادات اسما خاصا وان اسم الجملة
ومن العبادة

فيكون هذه صلاة وتلك صوماً وزكاة وحجاً وغير ذلك فيما بال الرفع العادات ليس لها اسم خاص يعرف به خاصية لا يشاركه
فيه غيره بل الناس لم تزل يعرفون له اسم الخاصية ويعرفون انه اسم لفعل مخصوص على ما قررنا تحقيقه ان النبي عليه السلام
لما سأله جبريل عليه السلام عن الايمان ما اجاب عنه الا بالتصديق حيث قال ان تؤمن بالله وملائكته الى اخره ولم يذكر فيه
غير التصديق ثم قال هذا جبريل عليه السلام اتاكم ليعلمكم امر دينكم ولو كان الايمان اسما لما وراء التصديق لكان
اتيا بالتلبيس عليهم امر دينهم لا بالتعليم وكان النبي عليه السلام في صورة الجواب وكان محمد قول النبي عليه السلام نعم بعد قول جبريل عليه السلام
فاذا تقرر هذا فانا نؤمن كذبا والقول به كفر ويدل عليه ما روي عن النبي عليه السلام انه سئل عن افضل الاعمال فقال ايمان
لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور ولو كان الايمان اسما لكل الخيرات لا يجوز وجوده بلا شك لانه
لا احد يقطع القول باتيان جميع الخيرات ولانه غاير بين الايمان وبين الغزو والحج وذلك دليل انها غير الايمان
والدليل عليه ان الله تعالى جعل الايمان شرطا لقيام الاعمال الصالحة بقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر
وهو مؤمن فلا كفران لسعيه ولو كان الايمان اسما لجميع الاعمال الصالحة والخيرات لكان شرط الشيء وما به قوامه
هو ذلك الشيء وهو محال وفي المسألة دلائل كثيرة اعرضنا عن ذكرها تجانفا عن الاطالة ولا شبهة للخصوم
فيما يتعلقون به من قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس لان الاية تحتمل ان يكون
المراد بها تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه اليه والايمان هو التصديق ويحتمل ان المراد بها تصديقهم
الصلاة نفسها عبر انها يسمى ايمانا مجازا لما انها لا تصح بدون الايمان فكان الايمان شرط جوازها وسبب وجوبها
فسمى مجازا ويحتمل انها يسمى ايمانا لدلالتها على الايمان اذ هي دلالة على كون مؤديها مؤمنا وقد ورد في الخبر
ان بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة وبهذا قال علماؤنا رحمهم الله ان الكافر اذا صلى بجماعة يحكم باسلامه
والدليل على ذلك ان الصلاة بدون التصديق لم تكن ايمانا والتصديق بدونها ايمان حتى ان من صدق ثم
مات عنه قبل توجه فرض الصلاة عليه لقي الله تعالى وهو مؤمن فدل انها كانت ايمانا باعتبار التصديق واما
لكونها دلالة عليه واما لكونها شرطا او سببا لها على ان الاسم محمول على المجاز بالاجماع فانهم لا يجعلون الايمان اسما
لكل فرد من افراد العبادات حتى يكون الخارج عن الصلاة خارجا عن الايمان ولا مفسدها مفسدا للايمان
وكذا هذا في الصوم والحج وغيرهما لانهم اطلقوا اسم الجملة على كل فرد من الافراد مجازا واذا كان الاسم مجازا
كان حمله على ما ذكرنا اولى لما فيه من مراعاة معنى اللغة اذ الايمان في اللغة عبارة عن التصديق لا عن العبادات والله
وكذا تعلقهم بالمروي عن النبي عليه السلام الايمان بضع وستون او بضع وسبعون اذ لا يظن بالنبي عليه السلام الشك في ذلك ثم
المتعلق بمثل هذا الحديث في الاعتقاد لا ... خبر الواحد لو لم يكن فيه دلالة غفلة الراوي ولم يكن ورد
بمخالفة الكتاب فكيف وقد وجد فيه الامران فلما ... فيه من الشك واما مخالفة الكتاب فلما مر من دلائل
على صحة ما ذهبنا اليه ثم المحتج بهذا الحديث مخالف الحديث فان في الحديث ان شهادة ان لا اله الا الله شعبة من
الايمان وهو يجعلها ايمانا والاصل ان المركب اذا كان بحيث لا يكون لكل ركن منه اسمه ولا حكمه كما في ...
الصلاة وافعال الحج وكالانف او الاخذ من ...

بكون جو...

الايمان

شعبة فاسد لان الراوي سهو بغفلة حيث شك فقال بضع وستون او بضع وسبعون اذ لا يظن بالنبي عليه السلام
صح

والساعة والبهاود من البلوى واذا جعل المتعلق بالحديث ذلك ايمانا كان مخالفا لما احتج به من الحديث مع ما بينا
ان الايمان في الحقيقة هو التصديق لا يعرف اهل اللسان غير ذلك فاطلاقه على غيره يكون مجازا لكونه سببا له
في تسميته وشرطا لصحته وثبوته والله الموفق فصل وقول من يقول ان الايمان هو القول المجرد وليس في القلب
منه شيء باطل يكاد يبلغ مبلغ انكار المحسوس فان الله تعالى قال في المنافقين الذين قالوا امنا بافواههم ولم
تؤمن قلوبهم ولو لم يكن في القلب ايمان لم يكن لهذا القول فائدة كمن يقول لآخر ولم تؤمن يدك او رجلك وحاشا ان يكون
في كلام الحكيم الخبير لغو وهذيان وقال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولو كان الايمان قولا لكان
الله تعالى يقول لنبيه قل لم تؤمنوا امرا له ان يكذب لانهم لما قالوا امنا وعند هذا القول منهم الايمان فقد
وجد منهم الايمان وصاروا مؤمنين كمن قال انا متكلم وجد منه الكلام وصار متكلما فمن قال لا ولم يتكلم
فاللفظ لم يتكلم كان كاذبا ومن جوز ان يأمر الله تعالى نبيه عليه السلام بالكذب فقد كفر تحقيقه انه قال تعالى ولما
يدخل الايمان في قلوبكم ولو لم يكن في القلب ايمان لم يكن لهذا معنى وهم يقولون للنبي عليه السلام والصحابة لما يدخل
الايمان في قلوبكم ايضا وكذا هذا من هذا القائل تسوية بين النبي عليه السلام وجميع المؤمنين وبين المنافقين وفساد
هذا ظاهر وقال تعالى يمنون عليك ان اسلموا الى قوله ان كنتم صادقين ولو لم يكن الايمان الا باللسان
لكان اذا نطقوا به فقد صدقوا فلم يكن لقوله تعالى ان كنتم صادقين معنى وقال تعالى اذا جاءكم المؤمنات
مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن ولو لم يكن الايمان الا القول لكان كل سامع واجدا ولم يكن
لقوله الله اعلم بايمانهن معنى وقال تعالى من فتياتكم المؤمنات ثم قال الله اعلم بايمانكم فكان فيه دليل ان الايمان
حقيقة حيث يعلم الله تعالى به وحده وكذا الله تعالى وعد المنافقين النار بل قال انهم في الدرك الاسفل وهذا
فيمن هو مؤمن حقا وليس بكافر فيما زعمت الكرامية محال على ان الله تعالى شهد عليهم بالكفر بقوله سواء
عليهم استغفرت لهم الى قوله ذلك بانهم كفروا فمن زعم ان الله تعالى عاقب في شيمتهم كفارا بل هم
مؤمنون حقا لم يكن في كفره شك وكذا قال الله تعالى وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله
ورسوله وهذا اوضح من ان يحتاج فيه الى الاطناب اذ من سمى المكذب بقلبه مؤمنا فاخ ان الايمان هو
التصديق لا يخفى فساد كلامه وسخافة عقله ودينه على احد والله الموفق وكان هؤلاء نفوا الى ذلك
لما راوا من اجراء احكام الايمان على الذين شهدوا باللسان وهذا هكذا في حق اجراء الاحكام
اذ لا اطلاع للعباد على الضمائر والعقائد فيكون الاعتبار في حقهم لما يمكنهم الوقوف عليه اذ لا يمكنهم
تعلقا للتكليف بما في الوسع ولا كلام فيه انما الكلام في حق اعتباره في احكام الاخرة التي تستند في حق الله تعالى
والله الموفق تحقيقه ان الايمان من الاديان تعتقد وبها ... بالقلوب تحقيقه ان ارتفاع فعل الايمان عن
المتمسك محال وبعض علمه الاوقات ولا يوجد الشهادة باللسان بل من الجهل ... المرء فيه ان يقول امنت
بالكتب والسنن والنعوت ونحو ذلك كما في الصلوات وكان حال كونه في الكسف وحال خروج البول والغائط ومحال
ارتفاع فرض الايمان

حقيقته بالقلب
صح

وتمر...

او النهي عنه ما دام التكليف باقيا والقول بكراهية حال وجود العيان التي لا يصح لها الاتيان وكل ذلك يدل
على ان الايمان في الحقيقة هو التصديق والذي يؤيد هذا كله قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
لم يجعل لهم كفرا باللسان اذا لم يكن عبارة عن القلب منع ذلك ان يكون كفرا بايمان القلب فثبت ان القلب هو موضع
الايمان وبه يستدل ان كفر القلب يمنع قول اللسان من ان يكون ايمانا والله الموفق فصل ثم ما يطلب كون التصديق
لما ثبت ان الايمان يكون بالقلب والايمان هو التصديق وليس المعرفة الخالية عن التصديق ايمانا كما ظن جهم وجماعة
ان الايمان هو المعرفة لما ان الايمان هو التصديق ثم ضد الايمان هو الكفر والكفر هو التكذيب مناف التصديق
لا المعرفة اذ انما تضادها النكرة والجهالة وليس كل من جهل حقا بالكذب بحقه ان الايمان بجميع الانبياء والرسل
عليهم السلام وبجميع الكتب وجميع الملائكة ثابت وهو التصديق والمعرفة باعيانهم منعدمة واهل العناد كانوا يعرفون
كما يعرفون ابناءهم وكانوا يكتمون الحق وهم يعلمون ولم يثبت لهم الايمان بتلك المعرفة لانعدام التصديق ووجود
ما يضاده وهو التكذيب والله الموفق فصل واذا كان الايمان هو التصديق وهو في نفسه مما لا يتزايد ولا وما لا يتزايد صح
نقصان له الا بالعدم ولا زيادة عليه الا بانضمام مثله اليه فلا زيادة اذا للايمان بانضمام الطاعات اليه ولا
نقصان بارتكاب المعاصي اذ التصديق الخالي عما كان قبلهما فكان باقيا ولم ورد من الزيادة في الايمان
ما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انهم كانوا امنوا في الجملة ثم ياتي فرض بعد فرض فيؤمن بكل فرض جاء فزاد
ايمانهم بالتفسير مع ايمانهم بالجملة في الخصوص ايمان به وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما هذا المعنى وقيل ايضا وكذا وان كان بالجملة صح
الثبات على الايمان والدوام عليه زيادة عليه في كل ساعة اذ يوجد في كل ساعة مثل ما انعدم في الاول كما يوجد درهم
ثم يزداد عليه في كل ساعة درهم لان تلك الزيادة في نفسه اذ هو عرض يحتمل التجزي ويحتمل الزيادة عليه ان يزداد نوره
وضياؤه في القلوب بالاعمال الصالحة وينقص ذلك بالمعاصي اذ الايمان له نور وضياء على ما قال تعالى يريدون
ليطفؤا نور الله بافواههم وقال افمن شرح الله صدره للاسلام فاما هو في ذاته فلا يحتمل الزيادة والنقصان
على ما بينا ثم احق الناس ان يمتنع عن القول بالزيادة على الايمان هم الذين يجعلون الاعمال من الايمان وذلك
لانهم اذا جعلوا الاعمال كلها ايمانا فلا احد اذا استكمل الايمان والزيادة على ما هو لم يكمل بعد وهو
في حد النقصان محال ولا تمام عبادة يوجد الا ومن الايمان ولا شيء وراء الكل لتصور ان يكون زيادة
باتصاله به ويصح ان الزيادة يكون على ذلك النهاية فينتهي ثم يزداد عليه فاما الزيادة على ما لا نهاية له فمحال
الا ان يقول الايمان في حق الكل في حد النقصان ثم يزداد بكل طاعة فمن كانت طاعته اكثر كان ايمانه
اكثر فيقال له اذا على زعمك كمال الايمان لا يتحقق فكان ايمان كل نبي ومرسل ناقصا ثم نقول انا بينا ان الايمان
هو التصديق وما وجد من الاعمال فيها وفي اسم الطاعة والعبادة دون اسم الايمان فهو حد شرعي ما
يزداد من حيث المعنى الذي يشاركه في الاسم دون الذي يخالفه فيكون زيادة عمل يوجد ازديادا في عباداته
وطاعاته لا زيادة ايمانه كما اذا كانت في بيت عشرة من الرجال فدخل امراة ذلك البيت كان دخولها في حق زيادة
في الاشخاص والادميين دون الرجال

حتى ان من قال

حتى ان من قال ازداد دخولا الاشخاص كان صادقا ولو قال ازداد الرجال كان كاذبا فكذا هذا والله الموفق ثم العجب
منهم انهم يزعمون ان كافرا لو اسلم وصدق بجميع ما يجب تصديقه صار مؤمنا ثم لو ان تلك خرس عنه ما تم استقر
ايمانه وليس معه الا التصديق والتصديق لا يزداد ولو اختل بسبب التكذيب بطل ولو لم يعمل في كاملا
وكان القول بنقصانه وبسبب النقص فيه باطلا وتعلقهم بقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم انه دليل ان الدين كان قبل
ذلك اليوم ناقصا باطل لان ذلك يوجب توهم ان من مات قبل ذلك من المهاجرين والانصار والذين شهدوا
بدرا وتابعوا رسول الله عليه السلام ورضي عنهم السابقين جميعا وبذلوا انفسهم لله تعالى بكلمة مع عظيم ما حل بهم من نكاية
العدو وانواع البلايا كلهم ماتوا على دين ناقص وكان يوالي ويعادي عليه وصاحب هذا القول على دين كامل واذا
يسعى في مدح نفسه وتزكيتها وتقديمها على من يعلم انه بجميع سعيه لا يبلغ مقاما من مقاماتهم ثم هو يشهد
على كتاب الله تعالى انه جاء بالدين الناقص الى ذلك اليوم وهذا كله باطل ثم تاويل الاية والله اعلم على وجوه احدها انه لا يريد
باليوم يوما يشار اليه كما لا يريد بقوله ورضيت لكم الاسلام دينا يوما يشار اليه بل كان الدين مرضيا عنده ثم بعد
ذلك وصار احدهما اسقاط معنى اليوم وحمله على ما جرى العادة في التكلم به لا بتاج الكلام دون تحقيق الوقت
والثاني يراد به عصر رسول الله عليه السلام اذ كانت قبل ذلك فترة وقد كانت بسبب الحاجة الى من يشرع الحق فتبين
ذلك برسوله عليه السلام في ذلك العصر وهذا ظاهر في مبتذل الكلام فان ملكا من الملوك لو من على اهل مملكته فقال
ان من كان يتحكم من ابائكم كانوا في زمن من كان ملك الولاية قبلي في انواع الفتن وصنوف من المصايب
والمحن بسبب سوء ملكته وخرقه في معاملة رعيته وتعديه عن الصواب في تدابير سياسته ورسوم امارته
وانتم اليوم في ظل السلامة وتحت جناح الامنة وكنف الدعة والراحة بيمن سياستي ونفعي وراحتي على
طبقات عبيدي واهل مملكتي لا يريد بذلك اليوم الذي يخاطبهم فيه بذلك بل جميع عصره وزمان ملكه وسلطانه
ودولته فكذا هذا والله اعلم والثالث من وجوه التاويل ان يكون قوله اكملت لكم اي اظهرت لكم دينكم حتى قدرتم
على اظهاره في كل مشهد واطفئت بعدو لكم حتى يئسوا من تركتم الدين كقوله تعالى اليوم يئس الذين كفروا من
دينكم وكقوله والله متم نوره وقوله ويابى الله الا ان يتم نوره ولا يجوز ان يكون نور الله تعالى غير تام في نفسه
حتى يتمه ولكن تتمه في الخلق بان يظهره فيهم والرابع ان يكون تمامه بان اذعن عدوهم واكرم الرسول عليه السلام
برعب العدو وامن المؤمنين عنهم فعلى هذا كله ذلك اليوم والامر المعروف ممن يقتل عدوه من الملوك يقول
اليوم تم ملكي وعزي وسلطاني فيسله الاول على ان تمام الشيء لو حصل احدهما باستكمال ما لا يقوم دونه والثاني
باستيعاب ما له التزين والتحسين مما هو في حق النبي ثم ما كان وجدانه في نفسه او منتهاهما ثم من اخر فضلا كان
لكل او شرطا فاما الذي لا يحد في نفسه فلا كمال له لا فضله ولا شرطه فكان كماله على اضمامه محالا فكان
تعلقهم به باطلا والله الموفق فصل ثم الايمان لما كان راسا للتصديق وهو على المخلص بتصديق محمد عليه السلام بما جا
من عند الله ومعنى حقيقي معلوم الحد فاذا حصل بهذا الحد كان الزائد فيه مؤمنا كالقعود والجلوس والسواد
والبياض ونحو ذلك

ولذلك رسول الله عليه السلام كان يدعوهم الى دين ناقص

دينا

وتمامه صح

هذا مسئلة الموافاة

لما كانت معاني معلومة الحقيقة وحدت بحقيقتها كان الذات بها قاعدا جالسا اسود ابيض فكذا هذا ثم اذا
كان كذلك لا معنى لقول الاشعرية ومن تقدمهم من الخوارج كنجدة الحروري وطوائف من الناس ان
لا عبرة للايمان من وجد منه التصديق للحال ولا للكفر من وجد منه التكذيب بل العبرة للعاقبة فان كان
في علم الله تعالى ان هذا الشخص المعتبر يختم له بالايمان فهو للحال مؤمن وان كان مكذبا لله تعالى ولرسوله
عابدا ساجدا للصنم وان كان في علمه انه يختم له بالكفر نعوذ بالله يكون للحال كافرا وان كان مصدقا
لله تعالى ولرسوله فهذا لا معنى له لان الحقائق لن تعرف بعد وجودها باعتبار العلم انها ستعدم فان الله تعالى
يعلم الحي حيا ولا يعلمه للحال ميتا وان كان يعلم انه يموت لا محالة وكذا هذا في الجالس والقائم والاسود
والابيض وكل وصف حال للادمي ولو كان الامر على ما يزعمون لكان ينبغي ان يكون بحال الآن في الاخرة
وان كل ميت كان حيا لان عاقبة الامر هكذا وحيث كان هذا باطلا خارجا عن المعارف دل على بطلان
ذلك المذهب والله الموفق فان قالوا اليس اذا علم الله تعالى انه يختم له بالايمان فهو ولي الله تعالى واذا
علم انه يختم له بالكفر فهو عدو الله تعالى قلنا الولاية والعداوة يكونان للايمان والكفر ممن كفر بعد
ايمانه كان وليا فصار عدوا وكذا على القلب والتعبير على الولي والعدو دون الولاية والعداوة كان
العلم والمعلوم والاخبار والمخبر عنه والله الموفق فصل وبمعرفة هذا يعرف بطلان مقالتهم انا لا نقول
نحن مؤمنون على البتات بل نقول نحن مؤمنون ان شاء الله تعالى لان التصديق لما وجد فقد وجد الايمان
حقيقة فقول من يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى مع وجود حقيقة التصديق كقول من يقول انا قائم
ان شاء الله او انا قاعد ان شاء الله تعالى مع وجود حقيقة ذلك وذلك باطل وكذا هذا ولا معنى لقول من قال ايماني
حق بلا استثناء واذا وصف نفسه قال انا مؤمن ان شاء الله تعالى لان ايمانه اذا كان حقا كان هو مؤمنا
حقيقة كالقعود متى كان متحققا كان الرجل قاعدا ولا معنى ايضا لقول من يقول انا مؤمن بالله من غير
استثناء وقال انا مؤمن عند الله ان شاء الله لان الايمان اذا تحقق بحقيقته كان مؤمنا عند الله تعالى حقيقة
وانما الشك انه يكون وقت الموت مؤمنا ولا نطق بهم انهم يشكون في وجود التصديق منهم للحال بل انما بنوا
ذلك على القول بالموافاة وهو ان المذهب عندهم ان لا عبرة للايمان الموجود للحال ولا للكفر الموجود
للحال بل العبرة لحالة الموت وتلك الحالة مستورة عليهم فاذا لم يعلموا بها لا يعلمون ما هم عليه للحال ليقوم
اعتبار ما هو الموجود للحال ويعرف به بطلان ذلك يعرف بطلان هذا والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه
ان الله تعالى شهد بالايمان لمن آمن بالله ورسله بالايمان بقوله آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون الاية
نعطف القول الذين قالوا ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان الاية اخبرهم بلا استثناء وان لم يكن لهم العاقبة علم وامر ايضا
بالقول بذلك من غير استثناء بقوله تعالى قولوا آمنا بالله الاية ثم خاطب الله تعالى في كثير من العبادات باسم الايمان
كثير من الحل والحرمة ثم لم يوجد لهم تحرج في شيء مما اطلق اسم الايمان وامر به ظنا منه بنفسه انه ليس بحصول ذلك الاسم
وان المراد به غيرها وكذا التسمية والله الموفق

يعني يقول انا مؤمن ان شاء الله
ثم يقول ايماني حق بلا استثناء

ذكر الشيخ ابو عبد الله
الشهيد موسى رحمه الله
في كتاب المستند عن مسلمة
[illegible] قال لابن اسمك
قال احمد قال اتقول انا احمد
حقا او تقول انا احمد ان شاء
الله قال اقول انا احمد
حقا قال سماك والداك
احمد لا تستثني وقد
سماك الله تعالى في كتابه في
غير اية من قوله اولئك هم
المؤمنون حقا وانت تستثني
ح مقه

فصل واذا عرف ان الايمان

فصل واذا عرف ان الايمان هو التصديق عرف ان الايمان والاسلام شيء واحد والاسمان من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن وذلك لان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآيات على وحدانية الله تعالى
وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام هو اسلام المرء نفسه بكليتها وكذا كل جزء منه لله تعالى بالعبودية
لله تعالى لا شريك له فحصلا من طريق المراد منهما على شيء واحد وتفسير الاسلام في اللغة هو الاخلاص على ما قال الله تعالى
لابراهيم عليه السلام اسلم قال اسلمت لرب العالمين اي اخلص وفي قوله تعالى آمنا بالله الى قوله تعالى ونحن له مسلمون فهو على
اخلاص العبد نفسه لله تعالى ولا يجعل لاحد فيها شركا وهو ايضا يرجع الى ما بينا وزعم بعض الحشوية ان الايمان
غير الاسلام واحتجوا بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا جعل الاسلام غير
الايمان حيث اثبت الاسلام ونفى الايمان واحتجوا ايضا بخبر جبريل عليه السلام فانه سأل النبي عليه السلام عن الايمان فقال
ان تؤمن بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله وسأل عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله
الا الله وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت فقال في الاول ان فعلت كذا فانا مؤمن وفي الثاني
فانا مسلم قال نعم قال صدقت ففرق الكتاب والسنة بين الامرين ولنا ان حقيقة الايمان والاسلام لما كان ما ذكرنا
كان وجود احدهما بدون الآخر محالا اذ هما جميعا اسم لشيء واحد كالقعود والجلوس ويصححه ان من البعيد
عن العقول ان يأتي المرء بجميع شرائط الايمان ثم لا يكون مسلما او يأتي بجميع شرائط الاسلام ثم لا يكون مؤمنا
يدل عليه ان الله تعالى قال ان الدين عند الله الاسلام وقال ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان دين
فلو كان غير الاسلام لكان ينبغي ان لا يقبل وقال تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين وقال الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين وقال تعالى خبرا عن موسى عليه السلام انه قال لقومه يا قوم ان كنتم
آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال ان تسمع الا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا
اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون وقال تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم الى
قوله ونحن له مسلمون فاخبرهم في اول الاية ان يقولوا آمنا ثم ختم الاية بان قالوا انا مسلمون ثم قال فان آمنوا
بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وقال في آية اخرى وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين أأسلمتم فان اسلموا
فقد اهتدوا جعلهم في هذه الاية مهتدين بالاسلام كما جعلهم في الاية الاولى مهتدين بالايمان فهذا دليل
واضح لا شك فيه انه جعل الايمان والاسلام شيئا واحدا لا يفترقان وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما والحقني
بالصالحين وغير المؤمن لا يلحق بالصالحين والله المرشد وقال تعالى يمنون عليك ان اسلموا الاية وقد روي عن
النبي عليه السلام انه قال لا يدخل الجنة الا نفس مؤمنة وروي الا نفس مسلمة ثم لا تنازع في جميع المسلمين ان الدار التي هي
لاهل الاسلام هي لاهل الايمان فان النزاع اولا وكذا الله تعالى قسم الخلق قسمين فقال فمنكم كافر ومنكم مؤمن
وقال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فما تنوى صاحب هذا القول في المسلم انه في اي قسم من الاثنين ثم
يقال له لو كان الاسلام اسما لمغاير لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مسلم ليس بمؤمن ومؤمن ليس بمسلم

وكتبه حرر

فهي لمولاه ح

ثم لو كان كذلك لكان قولكم في مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن في احكام الدنيا والاخرة فان اثبت لاحدهما حكما ليس للاخر ظهر الالتباس
وان لم يثبت ظهر بطلان قوله ثم الناس في عهد رسول الله عليه السلام كانوا على ثلثة اصناف مؤمن وكافر ومنافق فمن اين كان
المسلم اذ لم يكن فيهم رابع فان قالوا كان من المؤمنين تركوا مذهبهم وان قالوا كان من الكافرين ينبغي ان لا يسمى الا ذلك
الدين وهو الكفر او النفاق بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان غيره فلا يقبل بل يسمى ايضا الكفر واما النفاق
والقول بكفر ظاهر والله الموفق والجواب عن تعلقهم بالاية قلنا معناه والله اعلم اي قولوا استسلمنا خوفا من معرة السيف لان
المراد منه حقيقة الاسلام دينا اذ لو كان كذلك والاية في المنافقين وكان الاسلام عندهم هو الامور الظاهرة التي ذكرت في خبر جبريل
عليه السلام وقد انقاد اهل النفاق لها وقبلوها لكان ينبغي ان لا يسمى الا ذلك ولا يسمى الايمان المخلص ويقبل في ذلك من اهل النفاق
ودخلوا تحت وعد المسلمين وان لم يكن الايمان دخل قلوبهم وهذا ظاهر الفساد والله الموفق وهذا هو الجواب عن تعلقهم بحديث
جبريل عليه السلام وهو ان نقول لهم اذا كان الاسلام غير الايمان لا بد ان يتصور وجود احدهما حال عدم الاخر على ما هو حقيقة
المغايرة ثم لو ان انسانا اتى بجميع ما كان النبي عليه السلام في جواب قول جبريل عليه السلام ما الايمان ايكون كما ينجو عما ينجو به المسلمون
في الاخرة وينال به ما وعد للمسلمين في الاخرة فان قالوا نعم فقد جعلوا المكذب بقلبه الجاحد لجميع ما يجب تصديقه بالقلب
مسلما فايزا بالخلود في الجنة ناجيا من العذاب مع ان الله تعالى اخبر ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وهذا ظاهر البطلان
وان قالوا لا قيل ولم وقد اتى بما هو الاسلام وكيف يصح ان ياتي بجميع ما هو الاسلام ولا يكون مسلما اتجوزون ان ياتي بجميع
القعود ولا يكون قاعدا وكذا هذا في الاكل والشرب والمشي وغير ذلك من الافعال الحسية وكذا في الطاعة والمعصية
والايمان والكفر والصوم والصلاة وهذا انكار الحقائق فان قالوا فما معنى الحديث عندكم قلنا نولي الاشتغال ببيان معنى
الحديث منكم انا اهلنا ابطال كلامكم وافساد احتجاجكم وقد فعلنا بحمد الله تعالى ثم نقول قد ذكر في الروايات الصحيحة
انه سال في المرة الثانية عن شرائع الاسلام وقال النبي عليه السلام في الجواب اقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج البيت
هكذا اخبرنا المعدل ابو محمد عبد الله بن محمد المعدل النسفي عن الشيخ الخطيب ابي العباس جعفر بن محمد المستغفري النسفي
الخطيب بها وكان له عناية بليغة في علم الاخبار باسناد متصل عن ابي حنيفة رضي الله عنه عن علقمة بن مرثد عن ابن عمر
رضي الله عنهما الحديث بطوله وكان فيه على ما ذكرنا وهكذا اخبرنا الشيخ الفقيه الصالح المعمر ابو حفص عمر بن منصور البزاز
البخاري المعروف بحنت عن القاضي ابي نصر احمد بن عمرو العراقي عن الشيخ احمد بن خالد الزاهد عن الشيخ ابي عبد الله بن ابي
حفص عن ابيه الشيخ ابي حفص الكبير عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنهم عن علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر
رضي الله عنهم انه سئل عن شرائع الاسلام فقال اقام الصلاة الى اخره ذكر الحديث بطوله ابو عبد الله بن ابي حفص ايضا عن عبد الله بن
رجاء ابي عمرو البصري قال اخبر المسعودي عن علقمة بن مرثد عن يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهم والشيخ ابو المنصور
الماتريدي رحمه الله ذكر ان عمر رضي الله عنه ذكر ان رسول الله عليه السلام سئل عن الايمان ثم عن شرائع الاسلام فاجاب بالذي ذكر
فلا يكون هذا الخبر مفسرا للاول ثم قال يحتمل ما روي انه سئل عن الاسلام على ان بعض الرواة لم يسمع لفظ الشرائع في السؤال
يؤيد هذا ما رويناه انها كانت مذكورة وحمل بعض الرواة على انه لم يسمع اولى من حمل البعض انه تعمد الزيادة لما ان عدالتهم تمنع

[هامش: الذي هو مراد بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا صح]
[هامش: الاسلام والامتنوع عن الفساد ما ذكره عليه السلام في جواب قوله عليه السلام ما الايمان صح]
[هامش: قيل صح]
[هامش: الشيخ صح]
[هامش: في كتابه المسمى بكتاب الايمان وهكذا روى الشيخ ابو عبد الله صح]
[هامش: اخره صح]

تمنع تعمد الزيادة

مع تعمد الزيادة ولا سيما عدم السماع او يحمل على ان هذا الراوي ترك تلك الزيادة لعلمه ان احدا لا يشتبه عليه ان المراد
بالسؤال الثاني هو الشرائع دون الاسلام اذ لا يتصور مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن او يحمل على انه اضمر لفظة
الشرائع واقام المضاف اليه مقام المضاف على ما هو دأب العرب عند ارتفاع خوف اللبس كما في قوله تعالى واسأل القرية
اي اهل القرية الا ان الاهل اضمر لدلالة الحال لان السؤال طلب البيان والجواب وذلك غير متصور من القرية التي هي
جماد فكذا هنا لما علم ان ما ذكر في الجواب شرائع الاسلام لا نفس الاسلام لما ان بوجودها بدون ما ذكر في جواب الايمان
لا يكون مسلما وبانعدامها بعد وجود ما ذكر في جواب الايمان لا ينعدم الاسلام ولا يخرج الانسان من ان يكون مسلما علم انه
اضمر لفظة الشرائع واقيم لفظة الاسلام مقامها او يقال انه ذكر الاسلام واراد به الشرائع بطريق المجاز كما يذكر
الايمان ويراد به الشرائع كالصلاة ونحوها على ما ذكرنا في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم والله الموفق والهادي

الكلام في الامامة

الكلام في هذا الباب يطول جدا ولا وجه الى الاستقصاء فيه في هذا
الكتاب الذي من شرطه الاختصار والايجاز ونبين ما لا بد منه وقدر ما يقع به الرد على بدعة الكفاية بمشيئة
الله تعالى وعونه فنقول وبالله التوفيق ان المسلمين لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم
وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وحمايته بيضتهم وقطع مادة شرور المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق
واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بينهم وقبول الشهادات القائمة على الحقوق لكيلا يؤدي الى التمادي
في المنازعة الى التقاتل والتفاني وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة ما افاء الله تعالى عليهم من الغنائم
ولهذا اجمعت الصحابة رضوان الله عليهم على نصب الامام ولذلك طلبوه ولم يجر بينهم نزاع في وجوب طلبه ونصبه
بل جرى ذلك في التعيين الى ان انعقد الاجماع على نصب ابي بكر الصديق رضي الله عنهم ثم مع ما بينا من اجماع الصحابة
على ذلك والحاجة الماسة اليه لما بينا من الامور لا عبرة لخلاف ابي بكر الاصم وهشام بن عمرو من رؤساء القدرية
وقولهما ان ذلك ليس بواجب وتعليل الاصم ان الناس لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الامام لا عبرة له هذا
لان قرنا لو استغنوا عنه لكان اصحابه رضوان الله عليهم مع جلالة اقدارهم وشدة احترازهم عما لا يحل في الشرع
ولا يجمل في المروءة وامتناعهم عن الظلم والتعدي اولى الناس بالاستغناء عن ذلك وحيث لم يستغنوا
عنه دل ان ذلك ليس بشيء مع ان ورا قطع المنازعات وانصاف المظلوم من الظالم امورا اخر لا يمكن من
القيام بها الا الامام على ما بينا والدليل عليه ما روي عن النبي عليه السلام انه قال من مات وليس له امام مات ميتة
جاهلية فثبت بذلك بطلان مقالتهما وتقرر وجوب نصب الامام والله الموفق فصل ثم ينبغي ان يكون الامام في كل وقت
ظاهرا يمكنه القيام بما نصب هو له اذ لا فائدة في نصب من لا يمكنه القيام بذلك ولان الامام الغائب عن الخلق المختفي
لا يتوقف عليه اي لا يحصل ما هو المقصود من اقامة الامام بمثل هذا وبهذا بطل قول الروافض بامامة غايب ينتظر
خروجه والله الموفق فصل ولا ينبغي ان تنعقد الامامة في وقت واحد لامامين لما ان الامور التي تناط بالامام يكفيها الواحد
ولهذا لم يشتغل الصحابة رضوان الله عليهم بنصب امامين ولو جازت الزيادة على الواحد لجازت الاربعة والخمس والمائة فيؤدي الى
ان ينصب كل قبيلة وسكة اماما على حدة وذا باطل لما فيه من مخالفة اجماع الصحابة والتفريق بين كلمة المسلمين وتحصيل

[هامش: اقول ان هذا الكتاب وان كان مختصرا وموجزا فاني [illegible] كتاب يكون مطولا في هذا الفن في بيان مذهب الامام الماتريدي ولم ار كتابا اطول من هذا الكتاب في مذهب الماتريدي [illegible] كتبا طوالا فيها [illegible] جمعه واحد في شرح اللمع للامام [illegible] في [illegible] هذا الكتاب ولم اعرف تمامه في [illegible] ابو عبد الله ولي الدين [illegible]]

وتحصيل

وتحصيل سبب الفشل والجبن والتقاعد عن مقاومة اهل الحرب لان البعض من الائمة لا يطيع البعض ولا ينقاد
لاوامره ولا يصغي الى رأيه بل كل يستبد باموره ويتبع رأي نفسه وفي التفرق والتنازع انحلال القوى وانفساخ
العزائم وفي الاجتماع والتعاضد والتناصر القوة والشوكة وشدة الجانب وخشونة المس اللهم الا ان
يكون بين البلدين بحر حاجز لا يمكن البعض العام نصرة البعض بل انقطع بسبب الحاجز التناصر والتعاون
فحينئذ لا بأس بذلك ثم لو كان عقد لواحد صالح للامر ثم عقد لآخر بعده فالثاني باغ عند بعض الطاعة
بعد طاعته وان ابى الا التمادي في اللجاج يقاتل كما هو الحكم في اهل البغي ولو عقد من هو اهل العقد الامامة
لرجل صالح لها وقوم لرجل آخر ووقع العقدان معا تعارضا واحتيج الى استئناف عقد لاحدهما كوليين
زوجا صغيرا او صغيرة ووقع العقدان معا او بعقد لغيرهما ممن يصلح للامامة وحكي عن ابي العباس القلانسي
انه كان يقول يقرع بينهما فمن خرجت قرعته فهو امام واليه ذهب ابو القاسم الكعبي ذكره في كتاب عيون المسائل
وهذا فاسد اذ فيه تحكيم من ظهر جهله وهو فاسد وكذا القرعة عندنا مشروعة لتطييب القلوب دون اثبات الحقوق
وبالوقوف على هذه الجملة عرف بطلان قول الروافض بتفويض امامين في وقت واحد احدهما ناطق والآخر صامت
وبطلان قول الكرامية ان عليا ومعاوية رضي الله عنهما كانا امامين في حال واحد وكان على اتباع كل
واحد منهما طاعة صاحبهم والقول بوجوب الطاعة في خلاف السنة لا يبقى بجهالات الكرامية
ثم الصالح للامامة من هو فنقول الكلام فيه متنوع الى نوعين احدهما الكلام في نسبه ونسبته فزعمت الرواندية
انها لا تصلح الا في بني هاشم ثم عينوا عليا رضي الله عنه واولاده والرواندية جعلوها لاجل الوراثة واستحقها لذلك
العباس رضي الله عنه ثم ولده لكونه عصبة رسول الله عليه السلام وقد تابع في ذلك ضرار ان يرا في حفصة ان يكون
ولد ذكر الى كابن بنت البنات وارثه الاعمام وقال الضرارية تصلح الامامة في غير قريش مع وجود من يصلح
لها من قريش وزعم الكعبي ان القرشي اولى بها من الذي يصلح من غير قريش فان خافوا الفتنة جاز عقدها
لغيره واهل السنة قالوا انها مقتصرة على قريش وهم اولاد النضر بن كنانة لا يخص منهم بطن دون بطن
واعتمدوا في ذلك على المروي عن النبي عليه السلام انه قال الائمة من قريش ولهذا الحديث سلمت الانصار الخلافة
لقريش يوم سقيفة بني ساعدة وهو المروي عن ابي حنيفة رحمه الله رواه عنه زرقان في مقالاته وحكى كلام
المصري المعروف بالجحدري في مقالاته وكذا الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله ذكر عنه في مقالاته ومتكلمي
اهل الحديث حكوه ايضا عن الشافعي رحمه الله ثم بطلان الاقتصار على بني هاشم يعرف بثبوت خلافة ابي بكر الصديق
رضي الله عنه وعمر وعثمان رضي الله عنهما على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وبه يبطل قول الروافض والرواندية ويعرف
بطلان قول ضرار والكعبي بالحديث الذي روينا مع اشتهاره في الصحابة رضوان الله عليهم واحتجاج البعض به وانقياد
البعض له وتسليم الامر والله الموفق وشيخنا ابو منصور الماتريدي رحمه الله قال كان ينبغي من طريق الدين ان يصلح
الا التقي والاورع والابصر والاعلم بالمصالح يصلح له الامامة من كان هو على شهادة كتاب الله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقيكم وعلى ما اتصل به امانة الابضاع والاموال والامانة تتصل اداؤها بالتقوى فيجب ان يكون

كوليين زوجا صغيرا او صغيرة ووقع العقدان معا صح
فاما الكلام في نسبه ونسبته صح
ابو بكر تيمي وعمر عدوي وعثمان عبشمي وعلي هاشمي
صح
شيخنا ابو منصور الماتريدي رحمه

225

ان يكون هو المطلوب لكن النبي عليه السلام ذكر ان الائمة من قريش واجمعت اصحاب رسول الله عليه السلام ورضي الله عنهم طلبوا في قريش
وعقدوا لهم فصرف الامر اليهم لا وجه لجحدها ان الامامة مع امر الدين فيها امر الملك والسياسة فاحتيج في ذلك
مع التقوى الى خير لا يزهد فيه ولا يأنف عن اصله وقد ذكر ابو الحسين الكلام من جرى فيهم منذ عرفوا الجلالة
والقدر مع ما قيل ان القرآن نزل بلسان قريش وما سمع من يجب فيه اعتبار الامر بما لم يزل يعرف النبوة في قوم
كان امر السياسة في ايدي الملوك والديانة في ايدي الانبياء عليهم السلام على ما قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا الآية فلذا
في هذا امر الديانة في كل من قام به وكان امر الملك والسياسة في قوم مخصوصين طرد جلالة اقدارهم في الخلق
عقبه ان الخير والنسب احد ما يدعوا الى المكارم والمصالح ويحجب عن القبائح والفواحش من لم الزواجر والاوامر
من حيث كان يكون في منعالم الامراء وفي العهد وامور للامامة ثم فضل العلماء قريشا على غيرهم من القبائل والشعوب
بان الشاكح وعلى ذلك كان امر ابراز عندهم انهم كانوا لم يكونوا يزوجون غير الاكفاء وعلى ذلك كان مالهم رسول الله عليه السلام
فعلى ذلك حق امر الخلافة وقد يحتمل التخصيص والله اعلم وجه اخر من احدهما ان طلبه كذلك في جميع القبائل والآفاق
امر عسير محوج حسب ردها الى نسل واحد ويرفع عنهم به اعظم المؤن ثم المعروف كان من امر هذه النسلة انها
ترجع الى نفعه بسعة على الناس بالطبيعة حميم من نسكها والظفر بمن يصلح للامر مما اذا ردت الى الجملة وجب نظرها لكل في
جميع البقاع والقبائل وبعد تكلف البلوغ الى المقصود يوجب تضييع الامور وما لا حاجة احوج الى الائمة فلذلك اختارهم
الطلب فيهم والثاني لعله قد علم انه يوجد فيهم من يصلح لامور المسلمين ابدا فاشار اليهم بما علم ان المطلوب يوجد فيهم
لو انعموا وانعموا الطلب ثم الاصل ان الخلافة امر يتصل به مصالح الدنيا والآخرة يبتلى صاحبها بالاهواء المختلفة
التي لا يصبر لها ولا تقوم بحفظ حدود الله مع جميع اهلها الا من اتسع صدره وطهرت همته احسان البشر
وعرف معاملة كل نوع على ما عليه حق الله تعالى في امثالهم ثم تتصل به حقوق الله تعالى في الاموال والابضاع لا تقوم
بوفائها الا من عظم ورعه وتم تقواه وكرم خلقه ثم تتصل به احكام الله تعالى لا يصلح لوفائها الا من له اجتهاد
بالنصيب في فنون الحكمة والعلم باحكام الدين والثاني ان يسال بما في ذات الله تعالى ولا يخاف لومة لائم فيما يرجو فيه
مرضاة الله تعالى ثم تتصل به امور المظالم والمنازعات التي تقع بين الخلق لا تقوم المرء بوفائها الا من يركعون النصح
لله تعالى وتم زهده في الدنيا وطهرت صيانته للعرض ثم تتصل به الامور التي من اهل دين الله تعالى وغيرهم مما
كان في الامر من ذلك مخالفة الدين والموافقة ومما وجهان يدعوا الى الميل والايثار والى الجور والظلم ولذلك
قال الله تعالى ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا الآية ثم في القريب والبعيد وذلك يدعوا الى ما كان يحتاج
اذن لذلك الى عفيف صالح يعظم في عينه قدر امر الله تعالى ويخاف قلبه قدر حقه ليقوم بوفاء ذلك مع امور في ذلك يحتاج
المرء فيه ان يجمع مع العلم باحكام الله تعالى والقيام باموره انواع آداب النفس والمعاشرة والنصيحة والنصح
في امر الملك وسياسته ومكارم الاخلاق في حق العامة وعرف كل ذلك شرط وجود الموافقة لما ذكر من الخير فان اكثر
تلك الامور انما يكون بالله فقدا نفوسه والاخر عن الخير بينك والتقويم من الدين بهم نشوه وبهم يعرف اسباب الشرور ودين النبي عليه السلام

احدهما الدين والثاني الملك والسياسة
ومنوا الصيانة عن التضييع
بيناله صح
والصحة

القوم الذين في جبلتهم وجود ذلك ولا قوة الا بالله ويتصل به ايضا امر جهاد الاعداء مع حسن الدعوة مع
اتصال انواع الاموال بمع في الابد بحسب طرق اسبابها والصرف الى المستحقين لها انما يخاف بلا ذكر لولا رعاتها
وحسن النظر فيها على ما ظهر من اجتنوا الناس في الاموال وشدة الحرص على اخذها والله الموفق لجميع المكلفين
من اصحابنا رحمهم الله بنوا الامر على مجرد الشرع الوارد في تعيين قريش دون الكشف عن معنى ذلك والشيخ
الامام ابو منصور رحمه الله وشكر سعيه واحسن عن اهل الحق جزاه كشف عن هذا الكشف وبين عن المعنى في ذلك
كل هذا البيان حكيته بلفظه رحمه الله ليعرف الناظر في كتابي هذا بذله جهوده في احياء الدين وسعيه في تقوية الحق وشغله
فكره في البحث عن حقائق الدين واستنباط ما اودع فيها من المعاني اللطيفة والحكم البالغة لحفته والله الهادي
الى سبيله لمن جاهد نفسه وان طلب مرضاته على امانيه وشهواته والنوع الثاني هو الكلام في اوصافه التي بها يصير اهلا للامامة
عند كونه قرشيا قال المتكلمون اهل الحديث ان تلك الاوصاف في حقيقته الى ثلاثة انواع احدها ان يكون في العلم بالحلال
والحرام وجميع الاحكام بلغ مبلغ المجتهدين والثاني ان يكون عدلا ورعا اذ في درجاته كونه مقبول الشهادة والثالث
ان يكون مهتديا الى وجوه السياسات والتدابير عارفا بمراتب الناس ... فطالع عليها عالما بشارات الحروب
وتدابيرها فاما ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله في اثناء كلامه في جملة تحصيل الشرع الائمة انهم من قريش وقصر الامر
في ذلك عليهم انه ينبغي ان يكون جامعا من علم الاحكام والحلال والحرام ومعاشرة الناس ومعاملتهم وخلق
العفة وصون النفس عن الخبائث والطمع وبسط اليد بالاموال والعفة عن الفروج والانصاف والبعد ... والورع
ومن قوة الصريمة وشدة الشكيمة والقدرة على انصاف المظلوم من الظالم ورباطة الجاش والشجاعة والاقدام
وحسن القيام بتدابير الحروب وحفظ العساكر والرفق بالرعايا والقيام بسائر السياسة وغير ذلك مما اجتمع
في اثناء كلامه فذلك كله مرغوب فيه مطلوب في الامام فاما كون هذه الاشياء فاما كون هذه الاشياء
باجمعها شرطا لانعقاد الامامة له وصيرورته اهلا لها فذلك غير ثابت عنه ولم اقف عليه عن احد من اصحابنا
والرواية عن اصحابنا ظاهرة ان القاضي اذا جار لا ينعزل وان استحق العزل بل لو كان فاسقا فقلده ينبغي ان يكون كذلك
في الامام الاعظم فيكون المختار من استجمع ما ذكرنا من الخصال فاما وجودها فانه ليس بشرط لانعقاد الخلافة
واكثر الخلفاء بعد الخلفاء الراشدين لم يكونوا بلغوا في العلم مبلغ الاجتهاد ومع ذلك اعتقد الناس صحة امامتهم
وانما اشترطها منهم تحقيقه ان القاضي مجتهد ليس بشرط لما انه يمكنه ان يقضي بعلم غيره فينبغي ان يكون الامر
في الامام على هذا فاما كونه سياسيا قويا قادرا على تنفيذ الاحكام وانصاف المظلوم من الظالم وسد الثغور وحماية
البيضة وحفظ حدود دار الاسلام وجر العساكر فينبغي ان يكون شرطا اذ لو لم يكن كذلك لم يحصل ما نصب الامام
لاجله ولا معنى لحماقة الروافض ان الامام ينبغي ان يكون عالما بكل الامور حتى الزم بعضهم انه ينبغي ان يكون عالما
بضرب العود فالتزم ذلك وحكي عن بعضهم ان الامام ينبغي ان يعلم الغيب وهذا كما حكي عن بعضهم انه قال ينبغي
ان يكون كاتب الامام معصوما وهذا تجاهل ومن بلغ في الغي هذه الغاية يعرض عن مناظرته ثم علم الامام محتاج
اليه لتنفيذ امور الرعية فاما وراء ذلك من العلوم فلا معنى لاشتراطه تحقيقه ان الامامة خلافة النبوة والنبي عليه السلام

قال انا اعلم بامور دنياكم
وانتم اعلم بامور دنياكم

قال انا اعلم بامور دنياكم وانتم اعلم بامور دنياكم فمن شرط ان يكون الامام عالما بامور الدنيا او يعلم الغيب فقد جعل درجة
الخلافة اعلى من درجة النبوة وهذا كفر محض والله الموفق **فصل** فاما كونه افضل زمانه فليس بشرط عندنا نص
عليه الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في كتاب المقالات بل اذا كان صالحا للامامة وعقدت له الامامة
انعقدت وان كان الافضل منه موجودا واليه ذهب المعتزلة والحسين بن الفضل البجلي من متكلمي اهل الحديث
وابو العباس القلانسي ومحمد بن اسحاق بن خزيمة وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان امامة المفضول لا
تنعقد مع وجود الفاضل ويقولون ان من الاوصاف التي يصير الرجل اهلا للامامة ان لا يكون احد من اهل
زمانه افضل منه فاذا وجد الافضل لم يثبت للمفضول اهلية الامامة ويقولون ايضا ان الافضل اقرب
للانقياد والنفوس اليه امثل بحقه واتيان طاعته والائتمار لاوامره اسكن واميل ويقولون ان الامامة يطلب
فيها الفضل فيجب ان يطلب لها اعلا رتبه قياسا على النبوة الا ان اصحابنا رحمهم الله احتجوا ان عمر رضي الله عنه
لما طعن جعل امر الخلافة شورى بين ستة نفر مع ظهور فضيلة بعضهم على البعض ولم يعين الافضل منهم بل
فوض اليهم ليختاروا من كانت المصلحة ... اعم للخلق ومن كان ابدر على القيام بما فوض من القيام
الى الامام وان كان غيره افضل منه في نفسه وهذا لان كون عثمان وعلي رضي الله عنهما افضل ممن دخل معهما في الشورى
كان ظاهرا فيما بين الناس وكان ... قيام ايهم بامور الامة ومصالح المسلمين انفع لهم واعود عليهم فاين وانتم
بابين تفويض ذلك اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الامامة اصلحهم لذلك وكذا بعد الخلفاء الراشدين الى يومنا هذا
عقدت الخلافة لائمة من قريش من هو افضل منه واورع واتقى واعلم ورأى الناس امامتهم في كل زمان مفترض
الطاعة على ان لا وجه لمعرفة تفضيله احد على طريق الحقيقة عند الله تعالى بل هو امر ثبت بالاجتهاد وغالب الظن
فيعلق الحكم به تعليق بما لا يمكن الوقوف عليه والحاجة الى معرفة ذلك بالناس الى الخلافة ثبت بعقدهم واختيارهم
فاذا كان لا يمكنهم الوقوف على ذلك حقيقته لم يكن لتعلق الحكم به فائدة بخلاف النبوة فان الله تعالى هو الذي
يختار من يشاء من عباده لرسالته ونبوته وهو العالم بحقيقة كل شيء وكان من اختاره من اهل زمانه لرسالته
يحمل امانته افضل خليقة الله تعالى والمكلفين به في وقته وفيما يحدث فيه الامر بخلافه **فصل** وكذا كونه
معصوما ليس بشرط عندنا بل العصمة من شرط النبوة اذ هي مقرونة باعلام ومعجزات خارجات عن العادات
والطباع تعرف بذلك صدقهم ويظهر عصمتهم وليس مع الائمة شيء من ذلك فلو وجب القول بعصمتهم لوجب
من غير دليل اذ لا عصمة بدون صحة اليقين وسلامة الباطن ولا وقوف على ذلك الا بالوحي ولا وحي
من يختار الامام لعقد الامامة وهم مأمورون بنصب الامام على ما شئنا فلو لزمهم نصب الامام المعصوم وليس معهم
دليل عصمته لكان فيه تكليف ما ليس في الوسع والله تعالى تبرأ عن تكليف مثله بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها ولا نفسا الا ما آتاها وغير ذلك وفيه ذلك ايضا ان الله تعالى قال في الذي يأتي بما هو غائب عن اهل الارض
وهو الشريعة الغراء ... ثم ظهر في ذلك منهم بالقول تارة وبالفعل اخرى فلو لم يكن معصوما للكذب

ما شئنا م

والله الموفق م

في تبليغه او سوغ تعاطيه فقول الناس قولهم باباحة شيء هو محرم في الحقيقة الا انه كاذب في تبليغه اباحته وكذا اعتقدوا اباحته فاذا انتفوه يتعاطونه للامر على ما سأله الناس باعلامه وتحريمه وذلك في الحقيقة محظور لا مباح فيقع الناس في الضلال واعتقاد اباحة ما هو حرام ثم للامر على المعجزات فلكون المعجزة التي اقامها حجة للرسول موقعة للناس في الكفر والضلال فلا بد من ثبوت العصمة للرسول عليه السلام لئلا يؤدي الى ذلك المحال فاما الائمة فما جاوا باخبار عن اهل الارض بل هم امروا بالعمل بما جاء به الرسول عليه السلام من القرآن وذلك ظاهر فيما بين الناس وقد قام بمعرفة ذلك كله علماء الامة وانما الامام للعمل بذلك والحكم به فيما بين الناس فهو كسائر الائمة في العمل لكن يظهر صوابه وخطاؤه بما به يظهر صواب غيره وخطاؤه فلا معنى لاشتراط العصمة وقد بينا بطلان القول بعصمة الامامية في كتابنا المصنف في الرد على الباطنية المترجم بكتاب الاقتصاد في ... اهل الالحاد ففيه كفاية وفيما ذكرنا هنا مقنع والله الموفق

فصل ثم الامامة عندنا تثبت باختيار اهل العدالة والصلاح لا بالوراثة واليه ذهب جميع من قال من علماء الامة بصحة امامة ابي بكر رضي الله عنه فاما الراوندية القائلة بامامة العباس وهم اتباع القاسم بن راوند فمختلفون منهم من زعم ان الامامة تثبت بالوراثة وانما استحقها العباس رضي الله عنه ومنهم من زعم انه استحقها بنص النبي عليه السلام لا بالوراثة وزعمت الجارودية من الروافض وهم من جملة الزيدية ان النبي عليه السلام نص على خلافة علي رضي الله عنه بالوصف دون الاسم ثم ورثها من علي ابناه الحسن والحسين رضي الله عنهم ثم انها على الميراث في هذين البطنين لا تخرج عنهم ولكن من خرج منهم شاهرا سيفه يدعو الى سبيل ربه وكان عالما صالحا فهو الامام وزعم اكثر الامامية ان الامامة موروثة وهذا خطأ لانها لو كانت بالوراثة لكان العباس اولى من علي رضي الله عنهما لان العم اولى بالميراث من ابن العم وزعمهم ان عليا رضي الله عنه استحقه في انقراض طرار البلال منهم هذا باطل اذ لو كانت تستحق بالوراثة لما بطلت بالنص ولا يحرم الوارث عن الميراث بنص المورث ان الميراث لغيره ثم لو كانت بالوراثة لما كان ينبغي ان يكون الحسين اولى بها من الحسن رضي الله عنهما ولما كان ينبغي ان ينتقل من الحسن الى الحسين مع وجود ابناء الحسن رضي الله عنهم ثم من بعد هذا ابطال ثبوت الخلافة بالنص وانعقاد الاجماع على خلافة الصديق رضي الله عنه يظهر بطلان القول بكونها مستحقة بالوراثة او النص والله الموفق

فصل ثم طريق ثبوت الامامة لمن يصلح لها اختيار الامة على سبيل الاجتهاد واستعمال الرأي في ما يستعمل في الحوادث الشرعية التي بالناس الى معرفة احكامها حاجة وقد عدمنا فيها النص اذ لا نص هنا وقول الروافض بوجود النص من النبي عليه السلام على علي رضي الله عنه وقول الراوندية بوجود النص على العباس رضي الله عنه باطل والدليل على بطلان النص ان امر الخلافة امر عام تعم بلوى الناس الى معرفته حاجة ماسة وما هذا سبيله فالنص فيه لو كان ثبت لاشتهر اشتهارا لا يبقى معه على احد من الناس خفاء لاضطرار الناس الى معرفته كالنص في القبلة وعلى اعداد ركعات الصلوات ومقاديرها واوقاتها ومقادير النصب والواجبات في باب الزكوات وغير ذلك من الامور العامة

ولما لم يوجد في ذلك خبر

ولما لم يوجد في ذلك خبر هذا سبيله دل ان لا نص فيه البتة يدل عليه ان النص لو كان ثابتا لما اعرضت الصحابة مع جلالة اقدارهم في الدين وشدة ورعهم وتمسكهم بالدين وصبرهم عن مخالفة الشريعة عن قبوله والعمل به وتفويض الامر الى المنصوص عليه بل بادروا اليه وولوه الامر ولم ينازعه احد في ذلك اذ لم يكن تقلد من تقلد الامر منهم رغبة في الجاه والمنزلة والترأس ولا حرصا على جمع الحطام والاستمتاع باللذات الدنيوية والشهوات الطبيعية بل كان تقلدهم ذلك القيام بحقوق الدين واستيفاء حقوق الله تعالى وتقوية الملة والسعي في اعلاء كلمة الله تعالى وقهر اعدائه وتشييد بنيان الاسلام الا ترى ان الصديق رضي الله عنه كيف كانت معاملته الخلق ورفضه الشهوات والاكتفاء باليسير من القوت والخشن من الثياب والاجتزاء بقليل مشاهرة من بيت المال ثم الامر برد ذلك عند وفاته الى بيت المال وكذا عمر رضي الله عنه وكذا الخليفتان بعدهما واذا كان تقلدهم لما ذكرنا فكيف يظن بواحد منهم الاعراض عن قبول النص الثابت عن رسول الله عليه السلام والتمسك بخلافه ولو ان واحدا منهم ضل عن رشده وزاغ عن الهدى واثر مخالفة الرسول عليه السلام ولم يبال من مقت الله تعالى رغبة منه في استجماع الحطام والاستكثار من الحرام لما جبل عليه من شره النفس وسوء الطبع كيف ساعده على ذلك نجباء الصحابة وكبار المهاجرين والانصار وعلماء الامة وخيار الخليقة الذين شهد الله تعالى عليهم بكونهم خير امة لهم وجعلهم امة وسطا ليكونوا شهداء على الناس ثم كيف اهملوا الامر بالمعروف والنهي عن هذا المنكر الذي هو مخالفة رسول رب العزة وغصب الامر اهله والقائم بسد الاحكام في الدماء والفروج والاموال من غير ثبوت الولاية مع ان الله تعالى وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومدحهم على ذلك واثنى به عليهم افترى الله تعالى لم يعلم بانه يوجد منهم بعد وفاة النبي عليه السلام من ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونسارعهم الى اعانة المبطل وخذلان المحق حتى وصفهم بذلك واثنى عليهم هذا والله الظن المحال والرأي الفاسد والقول الباطل ثم كيف يظن مسلم ان هؤلاء اختارهم الله تعالى لنصرة رسوله الذي هو خير البشر وصفوة الانام وخيرته من خلقه واصطفاهم لصحبته واسعدهم بقربه واكرمهم بسنته الذي نسخ به الاديان وحكم ببقائه الى الابد واظهر بسيوفهم الدين حتى انتشر في اقاصي البلاد يجمعون على الاعراض عن قبول نصه او ابطال ما اورثه لاقاربه والانضمام الى من غصب الحق من صاحبه ونازع الامر اهله والاشتغال بنصرته والاطباق على خذلان مستحقه ولم ترد جلدة نبيه بعد ما مضى من وفاته اسبوع مع انه سيد المرسلين وامام المتقين مع تقاحله كل من تقدمه من الانبياء والرسل عليهم السلام الدهر الطويل والزمان المديد ثم اي سبب حمل المهاجرين الاولين والانصار على ترك النص والاعراض عنه والاقبال على متابعة غير من نص عليه مع ان من نص عليه باسمه من صميم بني هاشم ولباب بني عبد مناف وخالص ولد قصي بن كلاب وهم كانوا عدد الاوسطون نسبا الموفرون مجادة مفاخرون مناقب ومآثر الاعزون بيتا ودارا الاشجعون عشيرة وجارا بل هم المطعمون لاهل الموسم والساقون للحجيج المتيمون جيران الله تعالى الوافدون على الملوك المتجملون عند الاقيال المرموقون بعين التبجيل والتعظيم اصحاب الرفادة والسقاية والسدانة

ومن قدم عليه وفوض الامر اليه من بني تيم بن مرة او عدي بن كعب ولم يكن لهم من العدة والعديد والتناصر الشديد والمال
الكثير والاتباع والحواشي بصفة ما ولكن علم ذلك من عرف التواريخ ووقف على طرف من علم الانساب واخبار السلف
لولا انهم عرفوا ان لا نص على احد في الخلافة وان من يقوم بالامر احق بذلك من غيره لاستجماع الفضايل الدينية
والمصالح للقيام بهذا المهم والاقتدار على تحصيل ما احتيج الى نصب الامام لمراعاته وهذه معان لو تامل ذو البصيرة
ووقف عليها ولم ينكر عقله وانصف من نفسه ولم يتابع داعية هواه لم يتوقف في بطلان دعوى من يدعي
النص في الامامة وعرف ضلال الروافض وافتراهم على اصحاب رسول الله عليه السلام ورضي عنهم ثم نقول لو كان
النص ثابتا لكان ادعى المنصوص عليه ذلك واجبا لينقطع خاصمه من لم يتبلغ ذلك منه وحيث لم ينازعهم الاصحاب
ولا يكون المخاصمة عند تفويض الامر الى غيره علم ان لا نص على احد على ان عليا رضي الله عنه كان ممن لا تاخذه
في الله لومة لائم ولا يترك الحق لضعف وهوادة وهو الموصوف بالصلابة في الدين الموسوم بالشجاعة
والبسالة ورباطة الجاش وشدة الشكيمة وقوة العزيمة المشهود له بالباس والنجدة والظفر في معادن
المصاولة واماكن المبارزة والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعروفين من الشجعان بل هو القائل في كتابه
الى عامله عثمان بن حنيف والله لو تظاهرت العرب على حقيقته احمد صلى الله عليه لخضت اليها حياض المنايا ولضربتهم ضربا يفلق
الهام ويرض العظام حتى يحكم الله تعالى بيني وبينهم وهو خير الحاكمين وكذا هو القائل في هذا الكتاب ايضا من لم يبال
متى حتفه عليه ساقط فجنانه في الملمات رابط فلو كان نص من النبي عليه السلام فيه او في عمه العباس رضي الله عنه
لما عرف ان احق بقيامها فيه لما انقاد لغيره بل اخترط سيفه وخاض المعركة وطلب حقه او حق عمه ولم
يرض بالذل والهوان ولم يسعد لاحد على غير الحق ولم يتابعه في اموره ولم يخاطبه بخلافة الرسول عليه السلام
ولم يساعد ايضا من تولى الامر بعده بتقليده ولا زوجه بنته وهو ظالم عليه بغصبه حقه ومحارب لله تعالى
بالاعراض عن نص رسوله عليه السلام بل هو كان في على راي الخلافة منهم لعلمهم بسوح العلم انه رضي الله عنه لو لم يرض بالذل
والقهر وشهر سيفه وطلب في ذات الله تعالى حقه لم يعدم من اصحاب رسول الله عليه السلام انصارا واعوانا
كما لم يعدم عند طلبه حقه وقت خلافته بل في ذلك في اول الامر كان احق واولى اذ كان عهد رسول الله عليه السلام
اقرب وزمانه ادنى والصحابة كانوا وقتئذ ابذل وافيد وارغب في اتباع الحق وازهد فيما يخالف الله
وسنة الرسول عليه السلام واميل الى نصرة الحق وخذلان الباطل وحيث لم يجرد سيفه ولم يطلب حقه
والحالة في نفسه والصحابة ما وصف دل انه انما لم يفعل ذلك لانه علم ان لا نص له ولا لغيره وان من قال
من الصحابة ورضيناه منه كان ارباه منه ومن غيره ولم يرو انهم لعنهم الله لما ادعوا من النص صاروا طاعنين
على الصحابة رضوان الله عليهم على العموم وعلى علي رضي الله عنه على الخصوص حيث وصفوه بالجبن والضعف
التوكل على الله تعالى في نصرة الحق وخذلان الباطل وعدم الثقة بوعد الرسول عليه السلام المفوض الى الله
الناصر عليهم بذلكم والخنوع حيث زوج ابنته من هو قاهره ومتعد له وغاصب حقه خوفا من معرته ورضي
بان يتولى على الامة من هو قاهر او كافر

لبيان اهل السلامة

لبيان اهل السلامة وهذه درجة لا يرضى بها لنفسه من هو اخس خلق الله تعالى وارذلهم نسبا ونسبا ثم جاوزوا واضيف
الله تعالى الى الكذب والخطا في التدبير حيث وصف هولاء الصحابة مع علمه بما يصنعون بعد رسوله عليه السلام من تغيير النص وابطال
وخذلان الحق بكونهم خير امته وبانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واختارهم لصحبة صفيه ونجيبه لعن الله من هذا
قوله في الله ورسوله والمنتجبين من خلقه لصحبة رسوله عليه السلام ثم نقول لهم لو جاز الاعراض عن مثل هذا النص الوارد في
مثل هذه الحادثة التي تعم بها البلوى فما تنكرون على من زعم ان الله تعالى نسخ هذه الصلوات والحج والزكاة وصوم شهر
رمضان وفرض مكانها عبادات اخر الا ان الصحابة رضوان الله عليهم اعرضوا عن قبولها واجمعوا على ترك العمل بها افيصح
قول هذا الزاعم فان قالوا لا طولبوا بالفرق بين هذا وبين ما يدعون وان قالوا نعم يصح هذا فقد ابطلوا الدين ورفضوا
الشرايع ولم يتوفر دليل ان هذه الشريعة شريعة الرسول وان هذا الدين دينه وهو اقوى طرق الالحاد واوضح سبل اهل
عصمنا الله تعالى عن ذلك ولقد صدق من قال اذا وزنت قضيبا صغيرا ارتكم منه زندقة كبيرا ولو زعموا ان ما ذكرتم
من الرواية نسبة من عمر رضي الله عنه وما ذكرتم من مخاطبته اياهم بالخلافة وامرة المؤمنين وعن ذكر امرتنا قلنا
لهم تشهد هذه الاحاديث مع اشتهارها وتداول الرواة النقلة اياها وتدوين اهل الاخبار اياها في المصنفات واحتجاج
اهل الفقه بنقل علي رضي الله عنه ابنته ام كلثوم من دار عمر رضي الله عنه بعد ما قتل الى داره فيهم في جواز اعتداد المتوفى
عنها زوجها في غير بيت زوجها عند تعذر الاعتداد فكيف يثبت روايتكم النص على علي رضي الله عنه وعن ما يقدر اجماع الامة
بخلافه ولم يشتهر عند النقلة ولا رواه احد من حملة الاخبار ثم فيه ما فيه من تكذيب الله تعالى والطعن على علي رضي الله عنه
اولا ثم جميع الصحابة ثم لو جاز كون مثل هذه الروايات باطلا لاشتبه وجود علي رضي الله عنه دليلا فضلا عن خلافته
ولا على وجود الرسول عليه السلام والقول به تجاهل وبهذه الوجوه تعرف بطلان قولهم انه كان يعرف الا انه كتم العداوة فان العداوة
بين علي رضي الله عنه وبين غيره من الصحابة رضوان الله عليهم لم تكن ثابتة وما يزعمون من تحامل بعضهم عداوته لقتله اقاربهم من
الكفرة جهل محض فان عليا رضي الله عنه لم يكن مختصا بقتل الكفار بل كان غيره من شجعان الصحابة رضوان الله عليهم كحمزة وطلحة
والزبير وغيرهم كلهم كانوا قتلوا الكفار ثم متى كانت الصحابة رضي الله عنهم يحملون الضغاين ويطالبون بالاوتار
الناشئة في الجاهلية وقد الف الله تعالى بين قلوبهم حتى ارتفعت الطوائل التي كانت بين قبيلتي الانصار اوس والخزرج
في الجاهلية في الحروب التي كانت فاشية بينهم قريبا من اربعين سنة ومنها المسماه بحروب البعاث ولم يبق منهم من ذكر
الترجيح قبلوا الاسلام حتى تالفت قلوبهم واتحدت كلمتهم بعد ان كانوا فرقتي تباين وحزبي تنازع وكيف اختص علي رضي الله عنه
بنفاق الاوتار في حقه دون غيره ولو كان الامر كذلك فكيف لم يعدم الانصار والاعوان بعد مقتل عثمان رضي الله عنه اذ كان
الحق وكيف لم يمنعهم تلك الاوتار والضغاين عن ذلك حيث قتل بعض اقارب بعض اسلم من اهل مكة فاي وتر كان لاهل
المدينة من اوس والخزرج ولم يعاونوه ولم يقبلوا النص لم ينقادوا لذلك وقد انقادوا لقوله عليه السلام الائمة من قريش
حين روي لهم يوم سقيفة بني ساعدة وكيف لم يردوا على ذلك النص مع خلافهم وكثرة اتباعه وسعته وحجته على من نابذه
وناصبه الحرب وكيف يتوهم منه تسليم ما هو احق به من غيره الى من ليس باهل له جبنا منه وفشلا والشجاعة شجاعته
والاعتماد على قول الرسول عليه السلام عماده

والثقة بذلك ثقة وقد وعد النبي عليه السلم انه يستخلفها الكثير وهو ايقاع الأمر له عن العمل في زوال الملابه دون من ذكر على يده واذا كان يعلم الامر دل انه انا يعلم له انه لم يعهد لغيبه من الرسول عليه السلم اليه عهدا ولا سلمه منه نص فيه او وصيه ثم هل يتوهم في العادات الجاريه كتمان حدث اشتهر وسبق قوم لا تجمعهم تواطيهم على ذلك ولو جاز هذا لجاز اشتهار الكذب وروايته عن قوم هذا وصفهم وهذا كله جهالة لا يدانيها جهالة ولولا تفاقم الامر في زماننا هذا من الطاعنين على ابي بكر الصديق رضي الله عنه وبقاء امامته الجا على ذلك ذريعة الى ما يريدون من ابطال الدين ورواسات الاجماع لما بالغت كل هذه المبالغه في ذلك لظهور عواره على من له ادنى لب والله الموفق وما يزعمون ان النبي عليه السلم لو لم ينص على امامه احد لضيع اعظم امور الامه واوقعهم في اعظم فتنه وهذا لا يليق به عليه السلم كلام باطل فان النبي عليه السلم قد اقام الدلاله على الاحق بذلك لكن بطريق النص على ما بينا وليس طريق سائر الشرائع بمقصوره على النص ليقال انه لما لم ينص فقد ضيع امر الامه بل من الحكمه ايجاب الامتحان والتكليف بوجوه يختلف فيها اولو الالباب كما في سائر المواضع التي لا نص فيها البين ان كل ذي عقل يعقل بالضروره حدث نفسه ثم يعرف بالتدبر والتامل حدث كل محسوس لم يشهد ابتداءه ثم يعقل كون كل حادث بمحدث احدثه بفضل تدبر فيه ونظر ثم يعرف المحدث بعد طول النظر في امره انه لا يوصف بانه ماهو جسم او عرض او غير جسم ولا عرض ويوصف بالعلم في الازل والحدث وكذا القدره وجميع الصفات ثم معرفه الرسل والانبيا عليهم السلم ثم معرفه صدق الاخبار وكذبها ثم قبول الشهادات وردها ان ذلك كله او تمامه كان طريق الحق في ذلك من الباطل النظر والفكر مع التضرع الى رب العالمين في التوفيق لذلك والهدايه اليه فانه الجواد الكريم واذا ثبت ذلك لم يكن لاحد منع جواز حجبهم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم بمعرفه الاصلح للخلافه والاحق له بامور الدين واهل نظره للمسلمين وشفقته عليهم وتعظيمه امر الله تعالى وقلة مبالاته في ذات الله تعالى بلومة اللائمين وطعن الملحدين واهمالهم لما يلقيه من امر المؤمنين وليست الروافض باول طايفه من اهل الزيغ محدثات امرا قصرت عقولهم عن الوقوف على وجه الحكمه فيه غير انهم من اهل الضلاله احتجوا بالطعن على الصحابه رضوان الله عليهم وعلى من اراد وا اثبات الحق له وعلى جميع سلف الامه بل على الله تعالى وعلى رسوله على ما قررنا وبالله العصمه والنجاة من كل ضلاله وبدعه ثم اذا بطل ثبوت الخلافه بالنص ثبت انها تثبت بالاختيار ثم للناس كلام في كيفيته ذلك ولم اقف فيه على مذهب مشايخنا رحمهم الله وروي عن الاشعري ان واحدا من اهل الاجتهاد لو اجتهد فبان من هو اهل للامامه ورأى اسباب الصلاحيه لها ثابته فعقد له الامامه انعقدت له وليس لغيره بعد ذلك ان يخالفه ولا وجه الى اشتراط الاجماع اليوم لما فيه من ماخر الامه عن وقت الحاجه اليها لو شرطنا فيها الاجماع على ان الصحابه رضي الله عنهم لم يشترطوا فيها الا العقد والمبايعه وانما اعتبروا وجود العقد ثم او ... المبايعه بعد ذلك ثم الاجماع اذا خرج من ان يكون شرطا لم يكن عدد اولى من عدد فيسقط اعتباره لـ ... التعارض وانعدام الترجيح ويستدل على صحة هذا القول بما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال يوم السقيفه لابي عبيده رضي الله عنه ابسط يدك ابايعك فقال ابو عبيده رضي الله عنه اتقول هذا وابو بكر رضي الله عنه حاضر فعلم من رايه انه يراه اولى وابو عبيده رضي الله عنه احد الامه لا يخون الامه يعتمد على قوله فبايع ابا بكر رضي الله عنه وانعقدت امامته واستدلوا بهذا على انها تنعقد بعقد واحد وكذا استدلوا عليه

اي علم عمر من راي ابي عبيده رضي الله عنه انه يرى ابا بكر رضوان الله عنه اولى فبايع

اي عمر رضي الله عنه

بعقد ابي بكر رضي الله عنه انه

الصحابه

هذه

بعقد ابي بكر رضي الله عنه واستخلافه له من غير استعانه بغيره وجوزت الامه ذلك وبايعوا عمر رضي الله عنه فكان ذلك دليلا ان الامامه تنعقد بعقد واحد باجماع المسلمين والله الموفق

الكلام في امامه ابي بكر رضي الله عنه

واذا ثبت ما تقدم من وجوب الامامه والشرائط التي من اتصف بها صلح للامامه نقول بعد ذلك ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه كان بعد رسول الله عليه السلم خليفته حقا واماما حقا مفترض الطاعه واجب الاتباع فيما يورده ويصدره ويامر به وينهى عنه وذلك لانه رضي الله عنه اجتمع شرائط صحه الخلافه فانه كان قرشيا لا ريبه لاحد في ذلك وكان ما وراء ذلك من العلم والديانه والصلابه ورباطة الجاش والعلم بتدابير الحروب والقيام بتعبيه الجيوش وسداد الراي ومعرفه سياسه العامه وتمشيه امور الرعيه كله كان تاما ولهذا اختارته الصحابه رضوان الله عليهم وانقادوا لاوامره في ما بين ولو لم يكن من بركه ايامه ويمن نقيبته الا ارتفاع ما وقع من الاختلاف بين الصحابه رضوان الله عليهم لكان ذلك دليلا كافيا على كونه محقا فيما تولى هاديا مهديا فيما يفعل ويامر فان اول خلاف وقع بين الامه كان الخلاف في وفات النبي عليه السلم فان عمر رضي الله عنه كان يقول انه عليه السلم لم يمت وان من قال انه مات افعل به كذا الى ان اتى ابو بكر رضي الله عنه واخبر انه مات وتلا قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون ثم صعد المنبر وخطب وقال في خطبته الا من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فان رب محمد حي لا يموت فاجتمع الناس على موته صلى الله عليه وسلم ثم اختلفوا في موضع دفنه فاشار المهاجرون رضي الله عنهم الى ان يدفن بمكه لانها منشاه وبلدة ابائه وبعضهم اشاروا الى نقله الى مقابر الانبيا عليهم السلم بيت المقدس والانصار قالوا انه يدفن بالمدينه التي هي دار هجرته ومكان ظهور ملته وانتشار دعوته الى ان روى ابو بكر رضي الله عنه الانبيا يدفنون حيث يقبضون فقبلوا روايته وارتفع الخلاف ببركته ثم اختلفوا في امر الخلافه فكانت الانصار تقول منا امير ومنكم امير وبعضهم كانوا يميلون الى العباس رضي الله عنه وبعضهم يرون عليا رضي الله عنه احق بذلك ثم ارتفع الخلاف واتفقت الاراء واجمعت على ابي بكر رضي الله عنه اما لما علموا ذلك على ما دل عليه اشارة الكتاب والاحاديث على ما بينا واما استدلالا منهم بتفويض النبي عليه السلم اقامه ما هو من اعظم اركان الدين وهو الصلاه اليه وامره اياه بان يصلي بالناس في ايام مرضه عند تعوده عليه السلم عن اقامتها بنفسه بعارض شغله واما بان اللطيف الخبير جل ثناوه وتبارك اسماوه نظر لامة حبيبه وصفيه وجمع اراهم المختلفه واهواهم المتشتته على من هو اكثرهم فضلا واغزرهم علما واوفرهم عقلا واصوبهم تدبيرا وازيدهم عند المسلمين جاها واشدهم على عدو الله تعالى باظهار الدين على الاديان اتكالا واسمحهم نقيبه واطهرهم سريره واعودهم على افنا الخلق وطبقات الرعايا نفعا واظلفهم عن الفواحش نفسا وا... هم عن المطامع عرضا واشدهم لامور الدين تعظيما واقدمهم اسلاما واجودهم كفا وابسطهم يدا واحتوى من المال في ذات الله تعالى بذلا واقلهم في ذات الله تعالى مبالاة عن ملامة ولا ملامه جاهلا ورضوان الله تعالى وتحياته عليه وعلى نبيه ومحبته ولعنه الله تعالى والملائكه والناس اجمعين على مبغضيه وكذا اختلفوا في بعث جيش اسامه بن زيد وفي ترك الصدقات في تلك السنه وابى هو رضي الله عنه الا ان ينفذ ما امر به رسول الله عليه السلم وقال لا احل عقدة عقدها رسول الله عليه السلم وقال في مانعي الصدقات والله لو منعوني عناقا او عقالا مما كانوا يؤدون الى رسول الله عليه السلم لقاتلتهم عليه فانقادوا كلهم لامره وثبتوا على رايه

ظلف نفسه اي منع

ثنا لهم الخبيثه اي

اي ... الله ... عنه

ثم الدليل من كتاب الله تعالى على ذلك قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
امر الله تعالى نبيه عليه السلام ان يقول للذين تخلفوا عن الغزو معه انكم ستدعون الى قوم اولي باس شديد واشار فيه
الى ان الداعي مفترض الطاعة يستحقون الثواب بطاعتهم اياه واجابتهم الى ما دعاهم اليه ويستحقون التعذيب
بالعذاب الاليم بعصيانهم اياه واعراضهم عن الاجابة الى ما دعاهم اليه فانه قال فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا
حسنا الآية وهذا هو امارة كون الداعي مفترض الطاعة ثم اختلف الامة واهل التفسير في المراد بقوله تعالى اولي باس
شديد منهم من قال بنو حنيفة ومنهم من قال هم فارس على ما قال الله تعالى في آية اخرى بعثنا عليكم عبادا لنا
اولي باس شديد والمراد منه فارس وهم جنود بخت نصر فان كان المراد منه بني حنيفة فقد كان الداعي اليهم
ابا بكر رضي الله عنه ثبت بذلك خلافته واذا ثبت خلافته ثبت خلافة من عقد هو له الخلافة واستخلفه بعده
وهو عمر رضي الله عنه ثبت بالآية خلافته وثبوت خلافته ثبت خلافة من كان هو خليفته وعقد هو له الخلافة
وهو ابو بكر رضي الله عنه وكان في الآية دليل خلافة الشيخين رضوان الله عليهما والدليل عليه قوله تعالى افان مات او
قتل انقلبتم على اعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين فاخبر عز وجل ان فيهم
من ينقلب على عقبيه ومنهم من يشكر الله تعالى بالصبر على دينه والقيام به وقال الحسن رضي الله عنه كان ابو بكر
رضي الله عنه امام الشاكرين لان الذين صبروا على دين الله تعالى هم الذين حاربوا المنقلبين وكان هو امامهم وكان
ذكر الانقلاب من الله تعالى عند موت نبيه عليه السلام ثبت انه كان في عهد ابي بكر رضي الله عنه اذ لا ارتداد كان الا في
عهده ولا خروج الى اهل الردة الا اصحاب ابي بكر رضي الله عنه فكانوا شاكرين وابو بكر رضي الله عنه امامهم والله الموفق
والدليل على صحة خلافته اجماع الصحابة رضوان الله عليهم عليها والاجماع حجة قاطعة موجبة للعلم قطعا كنص
كتاب الله تعالى وخبر الرسول عليه السلام المسموع منه او الثابت عنه بطريق لا يتوهم فيه شبهة الانقطاع فان قالوا
دعوى الاجماع ممنوع فان عليا رضي الله عنه تاخر عن بيعته ستة اشهر او اربعة اشهر قلنا وقد انعقد بعد بيعته
به فلم يكن في هذا السؤال لهم منفعة ثم تاخره محمول على الاشتغال بالنظر ليتضح له وجه الصواب فيتابع عامة
الصحابة ويبايعه او يبدو له وجه خطائهم فيعلن مخالفتهم ويجاهر بالمكاشفة ويشهر عليهم سيفه
لما علم بكمال علمه وقوة ديانته ورباطة جاشه ولذا لم ينظر في تلك المدة المخالفة والمنازعة فلما لاح له بعد طول
التروي وامعان النظر وجه الصواب واتى غيره من الصحابة رضي الله عنهم وبايع الصديق رضي الله عنه اتباعا للحق
كما هو اللائق بحاله في جلالة قدره وعظم شانه لا خوفا على نفسه واهاليه وتوقيا عن مكروه ينالهم في نفسه كما ثبت
الرافضة لعنهم الله اذ هو بعيد عن حاله محتسب منه لما تقدم ذكره من بيان شهامته وصرامته وشهور نجدته
وشجاعته وتخبير غنائه وبسالته وما عرف من صلابته في ديانته وقوة عشيرته وعزة قبيلته ومراجعة
الاشياء دعوى الروافض [illegible] رضي الله عنه بايع ابا بكر رضي الله عنهما تقية مع ما يدعون من وصف ابي بكر رضي الله عنه بالضعف
والجبن ووصف علي رضي الله عنه بالقوة وغاية الشجاعة والله الموفق فلو انهم كانوا الى الانكار في الاجماع حجة
فثبت عليهم بالدلائل المشهورة التي اوردها

انما يرد من نفى اثبات كون الاجماع حجة

وان كان المراد منه اهل فارس فالداعي اليهم كان عمر رضي الله عنه صح

وعزة

اوردها الامامية الذين في اثبات كون الاجماع حجة لا معنى لاشتغالنا في هذا الكتاب بذلك لشهرتها في كل كتاب صنف في
اصول الفقه ومن اراد الوقوف عليها لا يعدمها ولا يتعذر عليه الظفر بها على ان راي علي رضي الله عنه وقوله عندهم حجة وقد ثبت
بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده الى العناد والمكابرة بيعته ابا بكر رضي الله عنهما واعترافه بخلافته فيكون قوله حجة
كافية لصحة خلافته ولا ينبغي لهم ان يزعموا ان الاجماع مع مخالفة البعض غير منعقد ويتوهموا ان بعضا خالف ولم
نعلم يقينا عدم مخالفة البعض لان خلاف البعض لو توهم بعلي رضي الله عنه ثبت وفاقه وقوله عندكم حجة كافية
ثم نقول لو وجد خلاف البعض لظهر اذ لا نتوهم في العادات الجارية خلاف من يعتد بخلافه خلافا في مثل هذه الحادثة
ثم يكتم ولا ينتشر ولو جاز ذا لجاز ان يزعم ملحد ان القرآن لعله عورض ولم ينقل معارضته وكذا معجزة كل نبي فيصير
ذلك طريقا لابطال الرسالات وتعطيل المعجزات والآيات التي جاء بها الرسل عليهم السلام وذا كفر وابطال ولهذا انما
ادى اليه بل فيه انكار المشاهدات وجحد الضروريات وابطال الالسنة واللغات اذ ما من كلام يتكلم به احد يمكن للقائل
ان يقول ان ما ذكرت من الالفاظ ليست بدالة على ما قصدت اليه من المعاني اذ لم يثبت ذلك باتفاق اهل اللسان او
بما عليه اهل اللغة او الفلسفة اذ يتوهم ان بعضهم جعل هذه الالفاظ عبارات عن اضداد هذه المعاني وما هذا
سبيله لا يجوز الالتفات اليه ولا الاشتغال بجواب من جعله معولا عليه لما يدل على سخافة عقله وبطلان رايه ومذهبه
فان قالوا ان الله تعالى قال انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة قالوا المراد بقوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة
هو علي رضي الله عنه فوجب ان يكون وليا بعد الرسول عليه السلام وانما يكون وليا ان لو كان متوليا للامامة فدل ان الخليفة
بعد الرسول عليه السلام علي رضي الله عنه قلنا لو كانت الآية مصروفة الى ما قلتم لما خفي ذلك على الصحابة اولا وعلى علي رضي الله عنه
ثانيا ولما اجمعوا على خلافة غيره ولا بايع هو بنفسه غيره ثم نقول الآية وردت بصيغة الجمع فصرفها الى الواحد عدول
عن حقيقة اللفظ بلا دليل ولو جاز لهم حملها على علي رضي الله عنه لجاز لغيرهم حملها على غيره ولو سلم ان المراد به علي
رضي الله عنه لم يلزم باطلاق اسم الولي ان يكون اماما لان الولي اسم مستعمل في الموالي وذلك لا يدل على صحة ولا ينفي
امامة من كان قبله ابي بكر رضي الله عنه ولا حجة لهم فيما يحتجون به من قوله عليه السلام اللهم وال من والاه وعاد من عاداه لان
الحديث ليس فيه دليل استخلافه بل دعا له واظهار لفضيلته وتحقيقه ان كل من يتولى الله تعالى لا يكون اماما
فان قالوا انه عليه السلام قال عاد من عاداه وابو بكر رضي الله عنه عادى عليا فيكون الله تعالى معاذ الله يبغضه وهذا اكفر
قلنا ان ابا بكر رضي الله عنه لم يعاد عليا رضي الله عنه ولا غصب حقا له ولو كان فعل ذلك لما اجمعت عليه الصحابة رضي الله عنهم
[illegible] علي رضي الله عنه وهذا من الروافض طعن على خيار التابعين وصدور الامة ونقلة الدين لانهم من عاداه الله تعالى
بدعاء رسوله عليه السلام وطعن على علي رضي الله عنه بانه [illegible] جابر بمعاداته عدو الله تعالى ثم روي عن علي رضي الله عنه
قال حدثني ابو بكر رضي الله عنه وصدق ابو بكر رضي الله عنه وروي عن علي رضي الله عنه انه قال قال النبي عليه السلام لابي بكر رضي الله عنه
يا صديق الشرك اخفى في امتي من دبيب النمل على الصفا في ليلة ظلماء وغير ذلك من احاديث تدل على انه لم يكن بين
ابي بكر رضي الله عنهما معاداة فان قالوا روي عن النبي عليه السلام انه قال من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا دليل على امامته

اني ح

الذين

اي بايع خيار الناس وهم الصحابة من عاداه الله وهو ابو بكر رضي الله عنه على زعمهم

قلنا لو كان في الحديث دليل في ذلك لما انعقد الاجماع على خلافه غيره ثم المولى يذكر ويراد به الناصر على ما قال الله تعالى
فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين وقال الاخطل شعر
فاصبحت مولاها من الناس كلهم واحرى قريش ان تهاب وتحمدا اي اصبحت ناصرها وحاميها ومن مادها عنه
وحافظ بيضتها ويذكر ويراد به ابن العم قال الله تعالى خبرا عن زكريا صلوات الله عليه واني خفت الموالي من وراي
وقال الفضل بن العباس بن عتبة بن ابي لهب يخاطب بني امية شعر
مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا ويذكر ويراد به المعتق وهو ظاهر ويذكر ويراد به
الولي والمحب الموالي وقد روي عن النبي عليه السلام مزينة وجهينة واسلم وغفار موالي الله ورسوله اي محبون
موالون لله ورسوله ويذكر ويراد به الجار قال مربع بن وعوعة الكلابي وكان جاور كليب بن يربوع فاحمد جوارهم شعر مسرتع
جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا هم خلطونا بالنفوس والجموا الى نصر مولاهم مسومة جردا
ويذكر ويراد به الصهر قال المختار بن زيد بن قيس الكلابي شعر
فلا تنسين النافعين كليهما وهذا الذي في الترب مولى بني بدر
وكان الرجل صهرا لبني بدر وشي من هذه المعاني لا ينبي عن الخلافة والامامة فما يليق بالحديث من هذه المعاني
الناصر اي من كنت ناصره فعلي ناصره وحاميا له باطنا وظاهرا فعلي ناصره وحاميه باطنه وظاهره
فيكون دليلا على طهارة سريرة علي رضي الله عنه وعلو رتبته اذ ليس كل ناصر بظاهره هو ناصر بباطنه
اذ قد يفعل ذلك طلبا للريا والسمعة واستخلاص المال والفوز بالغنايم ويحتمل ان يكون معناه من كنت محبوبا
عنده فعلي رضي الله عنه محبوب عنده وفايدة تخصيصه بذلك انه عليه السلام ربما علم ان قوما ممن اضلهم الله تعالى
واعمى ابصارهم سيطعنون عليه ويزعمون انه خرج من الدين وفارقه وحكم في امر الله غير الله وسقطت بذلك
ولايته وذلك الخوارج لانه قال عليه السلام ذلك ليكون دليلا على بطلان قول اوليك فان قالوا لو كان المراد ما قلتم لكان يشعران يقول
عليه السلام على يوم من السر والعلانية نقي السريرة قلنا ولو كان المراد منه النص على الامامة لقال على امامكم بعدي
ثم هذا من باب الحجر على الرسول عليه السلام في الالفاظ وهو فاسد ثم ما حملنا الحديث عليه من المعنى لا يرده الاجماع
ودلالة كتاب الله تعالى وما حملتم الحديث عليه مردود بهما والله الموفق فان قالوا روي عن النبي عليه السلام انه
قال لعلي رضي الله عنه اما ترضى ان يكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا دليل خلافته قلنا انكم
معشر الرافضة لقلة ادراككم وبلادة اذهانكم تتعلقون بما لا حجة لكم فيه ولا دلالة على ما تريدونه
ثم دلالة صحة ما ادعينا من انعدام دلالة [illegible] في هذا الحديث اجماع الصحابة مع انهم العارفون
باحاديث النبي عليه السلام ومعاني كلامه على خلافة [illegible] وبيعة علي رضي الله عنه ايام على ذلك ولو كان
ذكرتم دلالة ما زعمتم لما عدلوا عنه ولا ترك علي رضي الله عنه الاحتجاج به وطلب ما هو حق به من عمر على ما قررنا وكان
في زمانه من يا (?) عنه غيره في الامر الذي هو اول به مما احتج بهذا الحديث ولا تعلق به علما منه انه لا دلالة له فيه
والله الموفق
ثم الكشف عما ادعينا

231

ثم الكشف عما ادعينا من عدم دلالة الحديث على ذلك ان هذا الحديث متروك الظاهر بالاجماع فيما يتناوله
اياه وما هو المتنازع فيه لا دلالة في الحديث عليه البتة والتعلق بكلام لاثبات ما يتناوله ظاهره عند كونه متروك
الظاهر ليس بصحيح فكيف التعلق به لاثبات ما لا يتناوله ظاهره ولا لفظه بوجه من الوجوه وبيان ذلك
ان هرون عليه السلام كان اخا لموسى عليه السلام من ابيه وامه وكان شريكا له في النبوة وتلقي الوحي من الله تعالى ولم يكن
هو خليفة موسى عليهما السلام بعد وفاته لانه مات قبل موسى عليهما السلام بسنين خمس وان عليا رضي الله عنه لم يكن اخا
النبي عليه السلام لابيه وامه ولا شريكه في النبوة والرسالة بعضهم هذا الكلام وان كان في ذلك اثباتا لهارون من موسى عليهما السلام
فكيف يثبت له الخلافة بعده ولم يكن في ذلك ثابتا لهارون من موسى عليهما السلام بل ان الاستدلال به في غاية البطلان
ثم نقول لو عرفتم مخرج الحديث لما تعلقتم به وذلك لان سبب الحديث ان النبي عليه السلام لما خرج الى غزوة تبوك
استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك وزعموا ان النبي عليه السلام ابغضه وقلاه
واستثقل صحبته فاتبع علي رضي الله عنه رسول الله عليه السلام ولحق به وقال يا رسول الله اتتركني مع الخلاف فقال
اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى عليهما السلام حين غاب عن قومه لمناجاة ربه وهذا دليل على ان رضاه
باستخلافه على المدينة مدة غيبته عنها لا على انه خليفته بعده كما في حق هرون عليه السلام فاذا ليس فيه اثبات خلافته
نصا ولا دلالة ايضا فانه عليه السلام استخلف على المدينة في اكثر غزواته او في كثير منها ابن ام مكتوم رضي الله عنه
وما كان ذلك دلالة استخلافه اياه بعده وقوله الا انه لا نبي بعدي اي بعد نبوتي لا نبوة لان حال
حياتي ولا بعد مماتي فانت مني بمنزلة هرون من موسى في استخلافي اياك على المدينة مدة غيبتي عنها
لا في النبوة اذ لا نبوة بعد نبوتي ونسبت بهذا ان لا دلالة فيه على ثبوت خلافته انه عليه السلام كما ولاه
على المدينة ولى ابا بكر الصديق رضي الله عنه الموسم وامامة الحج سنة تسع وولاه الصلاة في اخر عمره
وولى عمر رضي الله عنه صدقات قريش وولى زيد بن حارثة وابنه اسامة رضي الله عنهما عند موته الجيش
الذي انفذه ابو بكر رضي الله عنه وبعث معاذ رضي الله عنه الى اليمن فانه عليه السلام كان جمع لباذان عامل كسرى
على عمل اليمن جميع مخاليفها بعدما اسلم لم تشرك معه فيها احدا ولم يزل عنها حتى مات عام حجة الوداع
فحينئذ فرق رسول الله عليه السلام عماله في اليمن منهم ابو موسى الاشعري وخالد بن سعيد بن العاص ويعلى بن امية
وعمرو بن حزم وعلى بلاد حضرموت زياد بن لبيد البياضي وعكاشة بن ثور وبعث معاذ بن جبل رضي الله عنه
الى اهل اليمن وحضرموت معلما في اعمال الساحل وعتاب بن اسيد الى مكة قاضيا وامير
وولى عمرو بن العاص على الناس في غزوة ذات [illegible] الى اشيا يطول ذكرها لم يكن شي من ذلك دليلا على
الامامة بعد وفاته عليه السلام ثم ان خصومكم لا يعدمون في ابي بكر رضي الله عنه مثل هذه الاخبار التي ما هو
منها رواة واكثر منها نقلة واصح منها متونا فان نزرا عليكم روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام
قال ابو بكر وعمر مني بمنزلة هرون من موسى فان قالوا هذا من اخبار الاحاد قيل لهم كذا نقول خصومكم لكم فيما

ان ان استخلفتك بعد
عيسى على المدينة عليها
كما استخلف موسى هارون

جمع مخلاف وهي قرية

عكاشة صح بالتسديد سماعا
عن العباب والمحدثون على التخفيف
[illegible]

وهم بطن منهم
ابو الشامي له صحبة وزياد بن لبيد
من الاصحاب
مبارك

وقام دليل بطلان تخلفهم به وعدم دلالة فعل المنازع بترك علي رضي الله عنه التخلف يوم السقيفة وعن اصحاب الجمل
واهل صفين وتسليم الامر للذين استخلفوا قبله واخذه لعطياتهم ووطيه الحنفية من سبيهم وتزويجه ابنته ام كلثوم
من عمر رضي الله عنه وقوله لعمر رضي الله عنهما والله ما احد احب الي ان القى الله تعالى بصحيفته من هذا المسجى وقوله فيما رواه
سويد بن غفلة وكثير من الصحابة رضوان الله عليهم الا ان خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم بالخير حيث
هو وروايته رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال هذان سيدا كهول اهل الجنة من الاولين والاخرين الا النبيين والمرسلين
وقوله رضي الله عنه ما حدثني احد عن رسول الله عليه السلام الا حلفته الا ابو بكر وعمر رضي الله عنهما انه عليه السلام قال هما
من الدين بمنزلة السمع والبصر وروي انه قال في ابي بكر رضي الله عنه لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا
ولكن صاحبكم خليل الرحمن وروي عنه عليه السلام انه قال ان تولوها ابا بكر تجدوه ضعيفا في بدنه قويا في امر الله
وان تولوها عمر رضي الله عنه تجدوه قويا في بدنه قويا في امر الله تعالى وان تولوها عليا تجدوه هاديا مهديا فلا يجوز
ان يكون مراده عليه السلام بذلك الاشارة الى ان كل واحد منهم يولى في وقته ويكون كل واحد منهم في وقته على ما وصف
ثم خص عليا رضي الله عنه بقوله هاديا مهديا لما علم من مخالفة كبار الصحابة اياه فبين بذلك انه يكون حينئذ
على الهدى ويهدي من اتبعه ولم يخالفه الى الحق وكانت هذه الحاجة في حق ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
منعدمة لعلمه بطريق الوحي انه لا ينازعهما في الامر بل يتفق على ذلك اراء الصحابة رضوان الله عليهم ويعتقد
ذلك اجماعهم والله اعلم وقد روي عن طريق الاستفاضة انه عليه السلام قال الخلافة بعدي ثلثون سنة وهذه
مدة الخلفاء الراشدين ويكون الحديث دليلا على صحة خلافتهم على الترتيب الذي كان وروي ايضا انه عليه السلام
قال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وهو حديث مشهور وروي انه عليه السلام قال ان يطع الناس
ابا بكر وعمر رضي الله عنهما رشدوا ورشدت امتهم وان يعصوهما غووا وغوت امتهم وروي انه عليه السلام
قال من افضل من ابي بكر زوجني ابنته وجهزني بماله وجاهد معي ساعة الخوف وروي ان امراة جاءت الى
النبي عليه السلام فسالته شيئا فقال ارجعي فلم اركها فقالت ان رجعت فلم اجدك تعرض بالموت فقال عليه السلام ان
لم تجديني فارجعي الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه وروي انه عليه السلام قال لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدمهم
غيره وفي الاحاديث كثرة لا وجه الى ايرادها لما فيه من الخروج عن شرط هذا الكتاب ثم ما روي في شان
ابي بكر رضي الله عنه من الاحاديث يؤيد اجماع الصحابة واشارة كتاب الله تعالى على ما قررت وما يرويه الروافض
يرده الاجماع ودلالة الكتاب وصنيع علي رضي الله عنه ويؤيد هذا كله قول النبي عليه السلام في مرضه مروا
[illegible] بالناس فقالت له عائشة رضي الله عنها انه [illegible] رجل اسيف لا يطيق فقال عليه السلام انكن صواحبات يوسف
مروا ابا بكر يصلي بالناس فامروا ابا بكر رضي الله عنه فصلى مكانه وذلك دليل على استخلافه في امامة الصلاة
بطريق الاولى يدل عليه انه لما قال ابو بكر رضي الله عنه اقيلوني فلست بخيركم قال له علي رضي الله عنهما
لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله عليه السلام فمن يؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا والامر بعده

والاستدلال بها على امامة الامارة قوي ويدل عليه قول ابي عبيدة لعمر رضي الله عنهما يوم السقيفة لما قال له عمر
ابسط يدك ابايعك اتقول هذا وابو بكر حاضر والله ما كانت لك في الاسلام فهة الا هذا ومثل هذه الاحاديث والدليل
بها كثيرة وفيما اوردناه كفاية لمن يحمع نفسه والله الموفق فان قالوا ان ابا بكر رضي الله عنه ازال ميراث النبي عليه السلام
عن ورثته بعد ذلك ان ابا بكر رضي الله عنه لم يدفع فدك الى فاطمة رضي الله عنها قلنا انه رضي الله عنه لم يمنع ميراثه
ورثته ليستنفع هو بنفسه او يدفع الى احد من المسلمين بل ليكون صدقة لعامة المسلمين فانه سمع رسول الله عليه السلام
يقول انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة وشهد جماعة من كبار الصحابة له بهذا الحديث منهم عمر بن الخطاب
وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف رضوان الله عليهم والروافض حملهم جهلهم وتعصبهم الفاحش
وسوء رايهم في خيار الخلق وكبار اصحاب النبي عليه السلام على ان ردوا هذا الحديث ولم يبالوا من تكذيب هؤلاء الكبار
الصحابة رضي الله عنهم وزعموا ان هذا الحديث مختلق وفي الكتاب ما يدل عليه قال الله تعالى وورث سليمان داود
وقال تعالى خبرا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وهذا جهلهم بالمراد من الايات في ذلك
ان المراد من الايات كان وراثة العلم والحكمة لا المال كما قال تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا الاية وقد
روي ان الانبياء عليهم السلام لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما ورثوا هذا العلم او نحو منه ولهذا قال الناس العلماء
ورثة الانبياء ولهذا قيل [illegible] والدليل على ان المراد من وراثة سليمان داود
عليهما السلام كان هو العلم لا المال قوله تعالى على اثر ذكر الميراث وقال يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء
والمراد منه ذكر الحكمة والعلم ولذا قول زكريا عليه السلام واني خفت الموالي من ورائي والانبياء عليهم السلام يخافون من ذهاب العلم
لا المال لا تراه قال يرثني ويرث من آل يعقوب فمال آل يعقوب يرثه اولاد يعقوب لا ولده فعلم انه اراد به العلم
فاما امر فدك ففاطمة رضي الله عنها كانت لا تدعي فيها الميراث وانما كانت تدعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نحلها اياها وكان
لا يجوز لابي بكر رضي الله عنه ان يعطيها فدك مع ما تقدم من امتناع جريان الارث في اموال الانبياء عليهم السلام ما لم يثبت
انه نحلها في حال حيوته فشهد لها بذلك علي رضي الله عنه فقال لها شاهد اخر يشهد لها ام ايمن مولاة النبي عليه السلام فقال
قد علمت يا ابنة رسول الله عليه السلام انه لا يجوز الا شهادة رجل وامراتين فانصرفت والدليل على كون الصديق
مصيبا في ذلك ان عليا رضي الله عنه لم يدفع ذلك الى الحسن والحسين رضي الله عنهما في خلافته ولو كان الامر
كما زعمت الروافض من ظلم ابي بكر رضي الله عنه عليا لكان علي رضي الله عنه اولى الناس بدفع تلك الظلامة لكيف
[illegible] المعترضة في ذلك مع ان الله تعالى وصفهم بانهم يامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر ولو كان ذلك منكرا من [illegible] رضي الله عنه لكانت الصحابة رضوان الله عليهم على الضد
مما وصفهم الله تعالى وهو فاسد وكذا بعد علي رضي الله عنه لم ير احد ذلك من ابي بكر رضي الله عنه ظلما سوى
المامون لفرط ميله الى الرفض وغلوه في ذلك وقصة ذلك ان فدك كان على ما فعله ابو بكر رضي الله عنه من صرف
ما ارتفع منها الى المحتاجين من المسلمين كان على ذلك الى زمن معاوية رضي الله عنه ثم اقطعها مروان بن الحكم

ثم ان مروان وهبها لابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم نصيب عبد العزيز صار لابنه عمر بن عبد العزيز ونصيب عبد الملك صار لابنيه الوليد وسليمان ثم لما ولي الوليد وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه منها للوليد وكذا سليمان فصارت كلها للوليد ثم ان عمر بن عبد العزيز ردها زمان خلافته الى ما كانت عليه فلما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المامون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يعطي فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد ومحمد بن عبد الله بن الحسن بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم ليقوما بها لاهلها فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه هذا كله معلوم عند اصحاب التواريخ ولما لم ينازع احد من الصحابة ابا بكر رضي الله عنه في ذلك حال حيوته ولم يغيره احد بعد وفاته علم انه كان مصيبا في ذلك وهكذا الجواب عن قولهم ان ابا بكر رضي الله عنه ابطل سهم ذوي القربى مع انه ثابت بنص الكتاب فان ابا بكر رضي الله عنه وان فعل ذلك فلم يعترض عليه احد في ذلك حال حيوته ولا غيره احد بعد وفاته وان عمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم امضوا ذلك علما منهم ان ذلك كان معلولا بعلة النصرة وقد زالت بوفاته كسهم المؤلفة قلوبهم سقط بسقوط علته والبدع الراتب للسابل يسقط بوصوله الى منزله وسهم اليتيم يسقط بغنيته او علما منهم ان ذلك كان للفقراء منهم دون الاغنيا وقد نص على ذلك الوجه وهو لم يمنع ذلك الفقراء منهم وهي مسئلة اجتهادية اختلف فيها الفقها والائمة اهل الفتوى فلا يعترض بمثله على ما ثبت بدليل الكتاب واخبار الرسول واجماع الصحابة رضوان الله عليهم على انه روي ان رسول الله عليه السلم لم يقسم هذا السهم الا يوم خيبر وقد كان بعده غنايم كثيرة كغنايم حنين وغيرها ولم يخرج منها سهم ذوي القربى وجميع ما يتعلق به الروافض من المحالات ويخترقون من الاكاذيب والاحاديث الباطلة التي لا اصل لها مردود بما ذكرنا من اجماع الصحابة والدليل القاطعة ولو لم يكن من بركة امامته ويمن نقيبته واياالته الا ما كان من اجتماع الكلمة وتالف القلوب في تتابع الفتوح ورد من ارتد من العرب عن الاسلام اليه وقهر من ابى الرجوع اليه واستيصال شافة من نكص على عقبيه واصر على عناده وتطهير جزيرة العرب عن اهل الشرك والردة واجلا الروم مع قوتهم وشدة شوكتهم ووفور عددهم وعددهم وتاثل ملكهم عن الشام واطرافها والجاءهم الى التحصن الى دروبهم وتحصنهم بمعاقلهم وحصونهم وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع كثرة ما لهم من الجنود والعساكر ووفور ما اجتمع عندهم من الكنوز والذخائر واجتماع من كان تحت ايديهم من الرجال والكماة والابطال الموسومين بالباس والنجدة والقوة والشدة الذين نشأوا في ظلال الرماح وتعودوا بلبان القراع والكفاح يسارعون الى الحرب تسارع العشاق الى القبل ويتطايرون الى ميدان الطعن والضرب تطاير الفراش في الشعل مع ما كان لهم من الملك الذي ورثه اهله كابرا عن كابر ويتلقاه الاول منهم الى الاخر فاستمر امره منذ الزمن الاول والدهر الاطول طول العماد ثابت الاوتاد قايع القلل باذخ الجلل منصور الرايات والاعلام مشهور الوقايع والايام تخضع تحت هيبته الملوك والجبابرة

اي استوصلوا عن اخرهم استوصلت شافتهم

تورثه ابا بعد اب بررثه

ويدين لهم في اغلب الاوقات واكثر الحالات الاقيال والقياصرة فلما اتاهم جيوش الصديق مع خالد بن الوليد ولت الجيوش والجنود ونكست الاعلام والبنود وضعفت الثغور والحدود وعجزوا عن مقاومة القتال وضعفوا عن مصادمته عند الصيال الى ان امره بالركض وانضامه مع من كان بها من جيوش اهل الاسلام لما كان الامر هناك اجل والداء العاجز عن تلك الجنبة اعضل ولو لم يكن للصديق رضي الله عنه الا هذه الامور المذكورة ولم يحصل في ايام امامته الا هذه الفتوح الجليلة لكانت من ادل الدلائل على صحة ما قلد من الخلافة وفوض اليه من امر الامامة وما مثله ومثل الروافض لعنهم الله في طعنهم عليه ونسبة ما هو منزه عنه من الباطل اليه الا كما قال الفرزدق شعر

ان الارازم لن ينال قديمها كلب عوى متهتم الاسنان

ما ضر تغلب وائل اهجوتها ام بلت حيث تناطح البحران

وكما قال الطائي شعر

وعا وعوى والمجد يبني بيته له جاحد دون وركن طارع

توقت جناه طود عز لو انه نفت به الريح فتراما تثنت ومر طالع

تقول انه كان صالحا للخلافة لكونه قرشيا في نسبه ثم كان في علمه وديانته وسداده واستقامته وصلابته في الدين وامره بالمعروف ونهيه عن المنكر وزهده في الدنيا وظلف النفس عن المعاصي وقوة بطشه وشدة باسه واهتدائه الى قيادة الجيوش وتهيئة امورهم وغير ذلك من الاوصاف التي تطلب في الامام بحيث لا يخطر بالبال تصور اجتماعها في ذات وبيانا عن ذلك كل صفة من صفاته التي هي صفات المدح غنية لاشتهار ذلك وكذا فتوحه في جانب المشرق من الغزنين والجيرة الى اقصى خراسان وزوال ملك العجم وانقطاع مدة دولتهم وانهدام اركان ملكهم وانقلاع بنيان سلطانهم مشهورة والاخبار بها متواترة بدخل جاحدها في حد العناد ثم بعد ثبوت كونه صالحا للامامة عقد الخلافة له ابو بكر الصديق رضي الله عنه فلما قيل له تولي علينا فظا غليظا روي ذلك عن طلحة رضي الله عنه قال اقول يا الهي الله تعالى يوم القيامة عنه لقلت ولست عليهم خير اهلك فلم ينكر عليه احد وبايعوه فانعقدت امامته وكونه افضل الامة بعد ابي بكر رضي الله عنهما باجماع الصحابة وهو حجة مضاهية لنص الكتاب ثم انا قد ذكرنا في قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد من الكلام على امامة عمر رضي الله عنه عند اثباتنا امامة الصديق رضي الله عنه وذكرنا هناك احاديث تدل على ذلك من نحو قوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي وفي الجملة لا ريبة لاحد اعترف بامامة الصديق رضي الله عنه في امامة عمر رضي الله عنه وانما انكر ذلك من انكر ابي بكر رضي الله عنه بما لهم من الشبه ودعوى ان غيره اولى ودعوى الوراثة وكل ذلك قد ابطلناه بحمد الله تعالى وسبط خلافته وبعد ثبوت خلافته لا شك في ثبوت خلافة عمر رضي الله عنهما ثم انه رضي الله عنه سار في الناس بسياسة رتبت الامور ترتيبا وسوى امور الجيوش [illegible] وقسمة ما افاء الله عليهم من الغنايم عدلا بحيث سار في العالمين وصارت سنته في ذلك قانونا لمن اراد الخير في ذلك وتحرى الصواب فيه ثم انه مصر الامصار وحفر الانهار وعمر الارض واغنى الخلق وامن الطرق وسوى بين القوي والضعيف واستاصل من الملوك من لم يقبل الدين

الى الشام

سادة بني تغلب

الدلالة م

الله تعالى

مثلا

اي في العدل ونحوه

السيد علم بذلك كدرا زبيد وكونه هذا امر ماشلا

233

وانه من تولى الجزيه ولولا مخافه التطويل لبينت بعض ذلك ومن رجع الى الوقوف على ما لم يعدد عليه ذكر ما ثبت منه في
كتب التواريخ ثم ان مرتبته مع سابقته في الدين وسعيه في تقويه الاسلام وتشييد شان المله ثم مع ما له من الزهد
في الدنيا واختيار الفقر ولبس الصوف واللباس الخشن ثم مع ما له من الشفقه على الايتام والارامل والضعفاء والا[...]
والاستقلال بتقلد امورهم والقيام بمصالحهم وتهيئه اسباب معيشتهم وسد خلتهم ثم مع ما له من المناقب التي قال
فيها النبي عليه السلام لو كان بعدي نبي لكان عمر رضي الله عنه قال ولو لم ابعث فيكم لبعث عمر وقال ان الله تعالى ضرب الحق
على لسان عمر وقلبه يقول الحق وان كان مرا وقال عليه السلام وان فيكم لمحدثين وان عمر لمنهم في امثال هذه الفضائل
ذكرها ولا يدرك قعرها انه رضي الله عنه يغتصب الحق اهله ويتولى ما كان غيره احق به ظلما منه وعتوا وترفع
قهرا اشا او اني لحقيق ان لا يعد من عداد اهل العلم والدين ويستنكف عن مجادلته ويتحامى عن ارشاده اذ من هذا
منزلته في العلم والعقل غير قابل للعلاج وغير متلق للارشاد بالقبول والحجه بالانقياد بل [...]
والانعلاج بالعقل اذ لا دا اعضل من دا العناد ومن يضلل الله فما له من هاد ولو كان منه ما زعموا لم يكن بعلي
رضي الله عنه ضعف في البدن ولا خور في الراي ولا جبن في القلب ولا فتور في الحميه ولا قله في عدد العشيره
ولا خمول في الذكر ولا سفاهه فيما يرجع الى امور الدين ثم لم يكن تقلدهم للخلافه واستيلاؤهم على الاماره
لاستعباد الرقاب وبسط اليد في الحطام والاحتوا على كل نفيس واجتذاب كل خطير من الاموال
كما هو عاده طلاب دول الدنيا ممن له ارث ملك وقدم بيت او من الفتاك والمتصعلكين الذين همتهم
التغالب والتجاذب وجمع الاصحاب والتروس على الاحزاب ليتوصلوا به الى قهر الاقران والاتراب فيصفوا
لهم المملكه وتخلص لهم ما هو بغيتهم من نيل الرغائب والفوز بالمطالب والاستمتاع بصنوف الملاذ وضروب
الشهوات واعطا النفس الاماره بالسوء منيتها وانالة النفس السبعيه بغيتها ونهمتها ليقع به النزاع
والتخاصم وتغصب الحقوق حتى الحصر ويتولى ما هو حق الغير بل كانت همتهم مقصوره على الاشتغال
بما فيه تقويه اركان الدين وارسا قواعد الاسلام وارادتهم مصروفه الى ما فيه من انتشار الدعوه واظهار
المله وتحقيق ما سبق الوعد به بقوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
فمن حمل امرهم على ما حمله الروافض فذلك لسوء رايه وفساد اعتقاده فيمن اختاره الله تعالى لنصره دينه
وصحبه نبيه واثنى عليه بالخير ووصفه بكل جميل والله مجازيهم ومعاقبهم على سوء رايهم وفساد اعتقادهم
فيهم والله الموفق

واذا ثبت امامه الشيخين
بما ذكرنا من الدلائل ثبت امامه عثمان رضي الله [...] جميع شرائط الامامه من النسب والعلم والزهد و[...]
على القيام بجميع ما يحتاج الى الامام لاجله ثابته [...] قد عقد له عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ا[...]
وهو اهل للعقد بدليل استعمال عبد الرحمن بن عوف بالعقد له ولو لم يكن اهلا لما فعل ولانه احد اهل الشورى
ولو لم يكن اهلا للخلافه لما ادخله عمر رضي الله عنه في اهل الشورى ولو فعل ذلك لانكره الصحابه رضوان الله عليهم

هم الموصوفون بتغيير المنكر والحث على المنكر ودل انه كان اهلا لذلك ولان جميع ما وجد في غيره من شرائط
الامامه من النسب والعلم بالحلال والحرام وحفظ القران والعداله والاستقلال بكفايه ما يناط بالامام وجد في عثمان
الخلافه له كانت ثابته له واذا ثبت ذلك ثم عقد من هو اهل للعقد ينعقد ضروره كيف وقد انضم الى عقد
عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه اياه اجماع الصحابه وهو دليل موجب للعلم قطعا يقينا وما روي ان عبد الرحمن قال
لعلي رضي الله عنهما اوليك على ان تحكم بكتاب الله تعالى وسنه رسوله وسيره الشيخين فقال علي رضي الله عنه احكم بكتاب الله تعالى
وسنه رسوله واجتهد رايي فقال ذلك لعثمان رضي الله عنه فقال نعم دليل على صحه خلافه الشيخين واعتقاد الصحابه
رضوان الله عليهم امامتهما وانهم كانوا يحمدون طريقتهما ويقتفون اثارهما ويسلكون سبيلهما ويرضون
سيرتهما وقول علي رضي الله عنه احكم بكتاب الله تعالى وسنه رسوله واجتهد رايي ليس بدليل على مخالفتهما ومجانبته اياهما
لما مر من الدلائل الداله على مبايعته اياهما ورضاه بامامتهما بل ذلك لان مذهبه كان ان المجتهد يجب عليه
اتباع اجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين وكان من مذهب عبد الرحمن بن عوف وعثمان رضي الله عنهما
ان المجتهد يجوز ان يقلد غيره اذا كان اوفق منه واعلم بطرق الدين وابصر بوجوه المقاييس وان ترك
اجتهاد نفسه ورايه وتبع راي ذلك ومثل هذا الاختلاف في ائمه الدين وفقهاء الامه والدليل على ان ذلك
كان لاختلاف بينهما في هذه المسئله دون ان يرى علي رضي الله عنه مخالفتهما انه بايع عثمان رضي الله عنه واعتقد امامته
وكان يساعده في اموره والحاصل ان من يأبى خلافه احد من الخلفاء الراشدين او ينسب احدا منهم الى ما لا يحل او
الى ما يوجب قدحا في حاله فهو ممن يزيل اجماع الصحابه عن كونه حجه عليه وينسبهم بالاجماع على ما هو المنكر
والامتناع عن تغييره واكثر ما يروون مما يوجب قدحا في واحد منهم اخبار ثبتت بطريق الاحاد ومدار ذلك
على من لا يوثق به فلا يكون مقبولا سيما اذا عارض اجماع الصحابه وكثيرا ما يروون اشيا لا حجه لهم فيها ويظنونها
بجهالتهم حجه ويخرجونها على وجوهها حجه لهم والتمسك باجماع الصحابه اولى من اتباع مثل تلك الروايات الشاذه الخارجه
عن اجماع المسلمين خصوصا فيما الحاجه فيه الى ثبوت العلم دون العمل وهي غير موجبه للعلم وان خلت عن معارضه
الاجماع فكيف وقد وردت مخالفه فاما ما طعنت الروافض لعنهم الله على عثمان رضي الله عنه انه ترك قتل عبيد الله
بن عمر رضي الله عنه حين قتل الهرمزان لاتهامه اياه في قتل عمر رضي الله عنه فطعن لهم غير مطعون وذلك
لان ولي الهرمزان جماعه المسلمين اذ لم يكن له وارث والامام هو القائم بامور المسلمين فيكون هو المستوفي
استيفا القتل والعفو [...] فلم يطعن فيه بذلك [...] مطعن وما قالوا انه رد الحكم بن ابي العاص
طريد رسول الله عليه السلام الى المدينه فهو ايضا فا[...] عثمان رضي الله عنه اخبر انه كان استاذن النبي عليه السلام
في رده فاذن له وقد كان اخبر بذلك ابا بكر رضي الله [...] شاهد لم يقبله لمرده وكذا فعل عمر رضي الله عنه
لما ولي هو فيمضي حكم بعلمه على ان المعنى الذي كان النبي عليه السلام اخرجه له قد كان ارتفع وهو كان [...] وكانت
صله قرابته واجبه عليه فرده صله للقرابه [...] بعلمه بزوال المعنى الموجب لطرده واخراجه والله اعلم

وما يروون ان بعض عماله خانوا وظهر منهم امور مستنكرة فاسد ايضا لانه لما ظهر ذلك منهم عزلهم وذا لا يوجب
قدحا فيه ولا وهنا في حاله فان القعقاع بن شور ولاه علي رضي الله عنه على ميسان فاخذ اموالها ولحق بمعاوية وكذا فعل
الاشعث بن قيس حين ولاه اذربيجان فاختان فيها ولم يوجب طعنا في علي رضي الله عنه وما يروون انه احرق المصاحف
فذلك لم يكن الا لسواد ما اجمعت الصحابة على ثبوت كتاب الله تعالى ومثل ذلك للمصلحة كفعل الالواح في الكتابة

ما لم يكون منكرا ح

وما زعموا انه ضرب عمارا رضي الله عنه [illegible] كذب على عمار لم يسخط لكذا عنه وروي ان عليا رضي الله عنه انكر ذلك
على عمار وكذا الحسن بن علي رضي الله عنه حتى روي ان عليا رضي الله عنه قال له اتكفر رجلا كان يوم مع عثمان بن
عفان رضي الله عنه مسلك عمار رضي الله عنه وما يروون انه نفى ابا ذر ليس بثابت ايضا وروي ان الحسن البصري رحمه الله كان

وفيه ثابت وما يروون ان عمارا رضي الله عنه ح

جالسا في مجلسه فدخل عليه رجل فقال اعثمان اخرج ابا ذر فقال الحسن لا كذبوا [illegible] اصحابه عن ذلك وتاولوا له ما يعتذر
به [illegible] من الكلام فقال انه [illegible] طريق الضعيف عثمان اخرج ابا ذر [illegible] ولو ثبت لكان من الجائز انه اخرجه
للمصلحة رآها في ذلك وروي ان ابا ذر رضي الله عنه كان رجلا متزهدا وكان عثمان رضي الله عنه موسرا وكان يعيش عيش الاغنياء
وكان ابو ذر يطلب منه ان يقتدي بابي بكر وعمر رضي الله عنهما في رفض الزينة ومجانبة الشهوات وكان يخاشنه في الكلام
في ذلك المعنى على وجه كان يذهب بهيبة الخلافة فراى المصلحة في ان بعثه الى الربذة ولا عيب في هذا وروي ان
اسم موضع بها قبر ابي ذر الغفاري
معاوية كتب الى عثمان يشكو ابا ذر رضي الله عنهم فكتب عثمان الى ابي ذر يستقدمه الى المدينة فاتى ابو ذر وقال سمعت
رسول الله عليه السلام يقول اذا بلغت عمارة المدينة الى موضع كذا فاخرج عنها وقد بلغت العمارة ذلك الموضع وخير
عثمان رضي الله عنه اي البلاد احب اليه فاختار الربذة فقال له فاخرج اليها ولو لم نرو شيئا من هذه الوجوه لكان
الواجب حمل امر عثمان مع زهده وورعه وجلالة قدره في الدين وكونه من الذين هاجروا الهجرتين وختنا
لرسول الله عليه السلام على الابنتين وانفاقه في نصرة الدين وتجهيزه جيوش المسلمين كل نفيس وخطير من الاموال
ومصونيته من الفتن وكونه من المبشرين بالجنة وقول النبي عليه السلام فيه عثمان اخي ورفيقي وقوله عليه السلام
[illegible] عند مجيء عثمان رضي الله عنه الا استحيي ممن يستحيي منه ملائكة السماء وقوله فيه وفي علي رضي الله عنهما لما اتاه
[illegible] هكذا تدخلان الجنة ولا يحبكما الا مؤمن ولا يبغضكما الا منافق وروي انه عليه السلام قال ان عثمان رضي الله عنه انه ليدخل
الجنة بغير حساب وحكمه بانه يقتل مظلوما وامره له بان لا يخلع ثوبا كساه الله تعالى اياه في اخبار كثيرة يطول
ذكرها ومع قول النبي عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة لكان الواجب حمل امره على وجه يليق بشانه وجلالة قدره
فكيف يجوز مع وجود هذه المعاني والاخبار حمل امره على اقبح الوجوه وابعدها وقد روي في تاويل بعض
هذه الوجوه الصحيحة الذي يوجب دفع الطعن عنه وما يروون انه كان يؤثر اهله وبعضهم اموال الامة
فذلك محمول على انه كان يعطيهم من ماله اذ كان [illegible] عنه ذا مال كثير وبهذا لم يروا النكير عليه من كبار الصحابة
ولو كان يعطي من مال المسلمين لانكروا [illegible] يذكرون ان اصحاب رسول الله عليه السلام قعدوا عنه وخذلوه
حتى قتل وتركوا [illegible] لا بد من [illegible] سعة ولم [illegible] به فقال ان عثمان رضي الله عنه كان يحتج على [illegible]
شفقة منه على الخلق [illegible] عن اراقة دماء المسلمين وكراهية ان يقال انه [illegible] من [illegible] فاما انهم

وقد سلك ما

وقد سلك ما بهم وكان المهاجرون والانصار يعرضون انفسهم عليه ويسالونه ان ياذن لهم في محاربتهم وكان
يمنع عن ذلك لما بين من المعاني ومع ذلك كان الحسن والحسين رضي الله عنهما في نفر حضروا الدار ودفعوا عنه حتى جرحوا
وعقروا ولم يكن عنده ولا عند احد من الصحابة رضوان الله عليهم ان الامر يبلغ ذلك المبلغ ولكن نفذ فيه قضاء الله تعالى
المحتوم ونال الشهادة التي كتبت له وما قالوا انه رضي الله عنه ترك ثلاثا فانه لا يصح ذلك البتة وكيف نظن ذلك
بالمهاجرين والانصار رضوان الله عليهم وخصوصا بعلي رضي الله عنه ولو مات بجوارهم يهودي او نصراني ما كانوا
يرضون بان يتركوه جزر السباع لا يوارون سوءاته ولا يسترون عورته فكيف جوزوا ذلك في عثمان رضي الله عنه
مع سابقته في الاسلام واثاره في الدين واتصاله برسول الله عليه السلام بابنتيه وبشارة النبي عليه السلام اياه بالجنة فهذا
والله الطعن الظاهر على الصحابة عموما وعلى علي رضي الله عنه خصوصا او لو ثبت ذلك لكان الطعن بذلك
عائدا على من امتحان ذلك في مسالة لا الية الا ان يكونوا اشتغلوا بعقد الامامة وتسكين الفتنة خوفا على الناس
ان يتشتتوا وتفرق كلمتهم فيوجب حدوث ذلك وهنا في امر المسلمين ثم تفرغوا بعد ذلك لامره
واخذوا في تجهيزه ودفنه رضوان الله عليهم وما يروون انه كتب يوم الحصار الى علي رضي الله عنهما شعر
فان كنت ماكولا فكن خير اكل والا فادركني ولما امزق فلا اصل له اذ المعروف من امر عثمان رضي الله عنه
انه كان يتحامى عن الحرب ويحذر عن ذلك حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومن كان هذا مع
من قصد الحرب من غلمانه بعله فكيف يستنصر بعلي رضي الله عنه وكيف يستنصر من هو جاد في نصرته مشمر
ذيله في ذلك وروي عنه رضي الله عنه انه قال انما مثلي ومثل عثمان [illegible] قتله وما روي عن علي رضي الله عنه
انه قال في امر عثمان قتله الله وانا معه معناه وانا مع عثمان رضي الله عنه وكانت اللفظة عائدا الى عثمان رضي الله عنه
الله تعالى اخبر انه يستشهد كما استشهد عثمان رضي الله عنهما تحقيقه انه قال علي انما قتلت يوم قتل
الثور الابيض وهو مثل مشهور في العرب اخبر بذلك انه يستشهد كما استشهد هو والله الموفق ثم سبب
قتله معروف وهو انه كان ولى بعض اقاربه مصر فجاء اهل مصر يشكونه اليه فعزله وولى محمد بن ابي بكر
رضي الله عنهما وبعثه ثم افتعل مروان كتابا كتبه وختمه بخاتم عثمان رضي الله عنه لما انه كان بيده من غير
علم لعثمان رضي الله عنه وارسله اليه على يد راكب جمل وظفر به وانكر الكتاب وقال فعله مروان فقالوا
لقد صدق وقصدوه على رضي الله عنه في ذلك وعلم انه لا يفعل مثل هذا وكان يعينه وينصره ولو استعان به
لدفع القوم بالحرب وكان يخرج الى قرية يوم قتله وانفذ علي ابنيه الحسن والحسين رضي الله عنهما يحفظانه
فلما رجع عاتبهما فقالا لا نقدر عليه ولم يعلم ولقد ترك محمد بن ابي بكر الصديق قصد قتله والاعانة عليه لما قال
لو كان ابوك في الاحياء لاستحيا منه او كما قال فلما خرج تابعه ثم اقدم عليه من لا ذكر له في فضل ولا يعد
من العلماء ولا من الفضلاء وهو يقرأ من سورة البقرة فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم وكان راى النبي عليه السلام
في منامه بارحة ذلك اليوم انه عليه السلام قال له تفطر عندنا غدا فاصبح صائما [illegible]
[illegible] بالمصحف بالدار

الله ح

دفنه ليلا ح

متوكلا على الله تعالى في امره مفوضا امره اليه محترزا عن اراقة دما المسلمين حتى قال لا اريد ان تراق في ولايتي قطرة
محجم من دم مسلم حين طلب منه الاذن ليدفعوا الغوغا والسفلة عنه ثم الدليل على انه قتل مظلوما وانه لم يكن
مستحقا للقتل والخلع ان كبار الصحابه رضوان الله عليهم ومن بقي من المبشرين بالجنة ومن اهل الشورى والبدريين
والمهاجرين الاولين والانصار رضي الله عنهم لم يستحلوا خلعه ولا بادروا نزعه ولا جاهروه ولا لاموه على فعل
من افعاله وامر من الامور ولو كان رضي الله عنه استحق ذلك لكان اولى الناس به كبار الصحابه ومن سميناهم
لا شذاذ القبايل والغوغا من الخلق والجهال من الناس الذين لم يكن لهم من العلم نصيب ولا صحبة النبي عليه السلام
افترى ان عليا رضي الله عنه وطلحه والزبير ومن سواهم من افاضل الصحابه وعلمايهم وكبار حمله الله تعالى وخيار
البشر كانوا يرون المناكير من عثمان رضي الله عنه وكانوا يغضون عنها ويمتنعون عن تغييرها والامر باضدادها
من المعروف ويرضون بامامة من هو مستحق للخلع غير صالح للامامة وينقادون لاوامره ونواهيه ولا يعترضون له
في اقامة الصلوات والتحكم في الاموال والدما والفروج وبسط الايدي في اموال بيت المال وهم يعتقدون انه غير محق
فيما يفعل بل هو ظالم متعد حتى جا من اهل مصر واهل العراق من لا سابقة له في الاسلام ولا علم له ولا شي من امور الدين
فغيروا كل منكر وازالوا عن اهل الاسلام معرة الظالم الجاير المبطل واراحوا كبار الصحابه عن شره وتداركوا
ما ضيعه المهاجرون والانصار من حقوق الدين وقاموا بنصرة من خذله اولئك من المظلومين وحفظوا
ما اهمله اولئك من حدود الشرع هذا والله المحال الظاهر والخطا البين ووصف خيار الخلق بغير ما وصفهم
به الله تعالى ولو توقف على هذه الجملة لظهر ان جميع سعي الروافض يؤول الى الحاق الشر والنقص بعلي
والحمد لله الذي عصمنا عن الطعن في خلفائه ونجانا برحمته المكرمين بصحبة نبيه الموفقين للقيام بنصرة
ما ابتغاه من الدين رضي الله عنهم في دار الله تعالى

تقول ان عليا رضي الله عنه ممن لا يخفى على احد نسبه واختصاصه برسول الله عليه السلام وتربيته اياه وتزويجه كريمته
فاطمه الزهرا رضي الله عنها منه ولا علمه ولا زهده ولا ورعه فاما شجاعته وبأسه وتجربته وعلمه بتدبير الجيوش
وحزم العساكر وبصارته بمكايد الحروب وحمايه البيضه فما صار هو رضي الله عنه به مثلا سايرا بين اهل
الالسنه ويحققه الايمه والروايه عنه مشهوره انه قال ان قريشا تقول ان ابن ابي طالب رضي الله عنه رجل شجاع
لكن لا راي له في الحرب لله ابوهم من ذا يكون ابصر بها مني واشد لها مراسا والله لقد نهضت فيها
وما بلغت العشرين وها انا اليوم وقد ارفت على الستين ولكن لا امر لمن لا يطاع وهذا اوضح من ان يشتغل
باثباته ومن ارتاب في امر من هذه الامور فهو المبتلى الذي لا دوا لجهله ثم بعد ثبوت هذه الشرايط فقد
عقدت له الخلافه وهو يومئذ افضل خليقه الله تعالى على وجه الارض واولاهم بها ثم المتولي لعقدها له
كبار الصحابه وايمه الحل والعقد ممن بقي من الصحابه ... المشهور ان قتلة عثمان رضي الله عنه كالغافقي
وكنانه بن بشر التجيبي وسودان بن حمران وعبد الله بن بديل بن ورقا وعمرو بن الحمق الخزاعي في اخرين منهم

لما قتلوه رضي الله عنه

لما قتلوه رضي الله عنه قصدوا الاستيلا على المدينه وهموا بالفتك باهلها وحلفوا على ذلك الصحابه رضوان الله عليهم
متى لم يقدموا النظر في امرهم ويعقدوا الامامة لرجل منهم فارادت الصحابه رضوان الله عليهم حسم مادة الفتنه وعرض
هذا الامر على علي رضي الله عنه واثره المصريون فامتنع عليهم واعظم قتل عثمان وانشا يقول

ولو ان قومي طاوعتني سراتهم امرتهم امرا يديخ الاعاديا

ولزم بيته ثم عرض ذلك على طلحه رضي الله عنه واثره المصريون فابى ذلك وكرهه وانشا يقول

ومن عجب الايام والدهر انني بقيت وحيدا لا امر ولا احلي

ثم عرض ذلك على الزبير رضي الله عنه فامتنع ايضا كل ذلك انكارا منهم لقتل عثمان رضي الله عنه واعظاما فلما حلف
اهل الفتنه على الفتك باهل المدينه والقاح الفتنه بها اجتمع وجوه المهاجرين والانصار رضي الله عنهم من عشية اليوم
الثالث على ما روي من قتل عثمان رضي الله عنه فسالوا عليا رضي الله عنه هذا الامر واقسموا عليه وناشدوه الله تعالى في
حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة فدخل في ذلك بعد شدة وبعد ان راه مصلحة وراى القوم ذلك لعلمهم وعلمه
انه اعلم من بقي من الصحابه وافضلهم واولاهم به فعقدوا له وبايعه جماعة ممن حضر منهم خزيمة بن ثابت وابو
الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابو موسى الاشعري وعبد الله بن عباس رضوان الله عليهم ورجال يكثر
عددهم وقد بينا ان ليس من شرط صحة الخلافه انعقاد الاجماع بل يكفي عقد بعض صالحي الامة لمن هو
صالح لذلك مستجمع للشرايط انعقدت وبهذا يجاب عن قول من يقول ان طلحه والزبير رضي الله عنهما بايعاه كرها
وقالا بايعته ايدينا ولم تبايعه قلوبنا ان امامته بدون بيعتهما صحيحه وبهذا ايضا يجابون عن قولهم ان سعد بن ابي
وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل واسامه بن زيد وغيرهم ممن يكثر عددهم قعدوا عن نصرته والدخول في طاعته
ان امامته انعقدت صحيحه بدون بيعة هولا على انه لم يكن من هولا احد طعن في امامته واعتقد فسادها
بل قعدوا عن نصرته على حرب المسلمين حتى قال واحد منهم لا اقاتل حتى تاتيني بسيف له لسان يعرف المومن من الكافر
يقول هذا مومن فلا تقتله وهذا كافر فاقتله ولم يقل انك لست بامام واجب الطاعة وقال محمد بن مسلمة رضي الله عنه
بعد مراجعه ومفاوضه ان رسول الله عليه السلام عهد الي اذا وقعت الفتنه ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا
من خشب ثم انهم لم ياثموا بتركهم نصرته وان كان هو اماما لانه لم يدعهم الى الحرب ولم يلزمهم ذلك بل تركهم
وما اختاروا وكان احتياطهم ذلك على احاديث رووها عن النبي عليه السلام فان سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه
قال قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل للمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاثة ايام وروي هو ايضا عن النبي عليه السلام
انه قال سيكون بعدي فتنه القاعد فيها خير من القايم والقايم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من
الساعي قال واراه والمضطجع فيها خير من القاعد فقعدوا عن نصرته منا ولين لهذه الاحاديث فتركهم وما
عذروهم لانفسهم فلم يقدح ذلك في امامته وكان مانعهم في ذلك من تمسك بما ثم تحقق ان عليا رضي الله عنه
خطب بعد امر الحكمين خطبه وقال فيها بعد كلام طويل لله منزل نزله سعد بن مالك وعبد الله بن عمر
وايم الله لئن كان ذنبا انه لصغير مغفور

وان كان حسنا انه لعظيم مشكور وهذا تصريح منه انه لا يرى تأثيمهم في قعودهم عن نصرته والله الموفق الايمن
في صحة خلافته ان النبي عليه السلام قال لو انك مقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقال عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة
وقد تمت الثلثون يوم قتل هو رضي الله عنه وقال عليه السلام لعمار رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت
راية علي رضي الله عنه ولو لم يكن هو رضي الله عنه على الحق لما كان من يقاتله باغيا والله الموفق ثم ان بعض المتكلمين ادعوا الاجماع
على خلافة علي رضي الله عنه وقالوا ان الاجماع منعقد زمان الشورى على اقتصار الامامة على احد الستة الذين كانوا
من اهل الشورى ثم بعد ذلك تفرد بالراي على انها لاحد الرجلين اما علي واما عثمان رضي الله عنهما فكان هذا اجماعا ان الخلافة
لعلي رضي الله عنه لولا عثمان رضي الله عنه فاذا خرج عثمان عن البين بالقتل كان ذلك اجماعا على امامة علي رضي الله عنه وتقرر
في اثبات امامة ابي بكر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال ان وليتم عليا وجدتموه هاديا مهديا فاذا ولي في وقته
كان هاديا مهديا شهادة رسول الله عليه السلام وروى انه عليه السلام صعد جبل حرى ومعه ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم
فقال عليه السلام اسكن حرى فما عليك الا نبي او صديق او شهيد وفيه دليل ان عمر وعثمان وعليا رضوان الله عليهم قتلوا شهداء
ومن طعن بعد هذا الحديث في احد من الخلفاء الراشدين فهو راد على رسول الله عليه السلام قوله المكذب في اخباره
المنسلخ عن الدين والاخبار في ذلك اكثر من ان يحيط بها كتابنا والله الموفق فصل ثم ان عليا رضي الله عنه ابتلي
بقتال اصحاب الجمل وقتال اهل الشام بصفين وبالتحكيم فنتكلم في كل فصل على وجه يتبين فيه الصواب من الخطأ
بمشية الله وعونه فاما الكلام في قتال اصحاب الجمل فنقول ان عليا رضي الله عنه كان هو المصيب في ذلك لان امامته
قد كانت ثبتت على ما بينا فكان يجب على غيره الانقياد له والرجوع الى طاعته ومن ابى الا الاصرار على المخالفة كان
على الامام ان يدعوه الى الطاعة ويبين له خطأ ما هو عليه من الراي وما يتولد من ذلك من الضرر بتفريق الكلمة
وما فيه من شق عصا المسلمين فان لم يرجع عن ذلك فكان له ان يقاتله حتى يفيء الى امر الله تعالى فهو قاتلهم مصيبا في
قتالهم مقيما ما عليه من حق الله تعالى اذ لا يمكن لاحد منازعته في ذلك لثبوت امامته بما مر من الدلائل
ولهذا في قتال اهل صفين كذلك المروي عن النبي عليه السلام انه قال له انك تقاتل على التاويل كما تقاتل على التنزيل
ثم كان النبي عليه السلام على التنزيل وهو المحق فيه فكذا علي رضي الله عنه في قتاله على التاويل يكون المحق في قتاله وما يزعمون ان
طلحة والزبير رضي الله عنهما كانا مكرهين على البيعة فابعد لثبوت النقل ان بيعتهما كانت عن طوع على ان خلافته قبل
بيعتهما كانت ثابتة وما يروى ان طلحة اول من صفقت يده على يد علي رضي الله عنهما فالمراد منه اول يد صفقت يده من ايدي اهل
المسجد او ظن هذا الراي انها اول يد لانه لم يكن حضر البيعة ممن سبق ذكره عند العشاء وبيعة طلحة كانت في
الغداة من غد يوم البيعة وما روي انهم قالوا ان عليا ان يقتل قتلة عثمان رضي الله عنه فابعد لان قتلة
عثمان كانوا بغاة اذ الباغي من له منعة ويتأول ... وله التاويل ومنعة ولكن ظاهرة وكانوا
متاولين اذ كانوا يسطون في ذلك بما يتهموا به من الجور والحكم في الباغي انه اذا انقاد لامام اهل العدل لم يؤاخذ
بما سبق منه من اتلاف اموال اهل العدل

ويتفكك

وخرج ... وسفك دمائهم واذا كان الامر كذلك انى يستقيم لهم هذا الشرط عليه وعند بعض الفقهاء ان كان يؤخذ
بذلك الا ان الاشتراط على الامام ان يفعل باحد الاجتهادين لا محالة فاسد واذا كان الامر كذلك لم يكن لاحد
ان يطلب ذلك من علي رضي الله عنه ولا كان واجبا عليه قتلهم ولا دفعهم الى الطالب ذلك على ان عند من يرى
الباغي مؤاخذا بذلك انما يجب على الامام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم وتفرق جمعهم ووقوع الامن
لهم عن اثارة الفتنة وانقطاع الناس عن الهرج واعضال الداء وتفاقم الامر على المسلمين ولم يكن شيء من هذه
المعاني حاصلا بل كانت الشوكة لهم باقية والقوة ظاهرة بادية والمنعة على حالها قائمة وعزائم القوم على
الخروج على من طالبهم بذلك دائمة وعند تحقق هذه الاسباب يقتضي السياسة الفاضلة والتدبير
الصائب والنظر التام لعامة اهل الاسلام الاغماض عما فعلوا والاعراض عن مطالبتهم بما استوجبوا
فكيف وليس عليهم تبعة ولا للامام قبلهم على اصح القولين واقوى المذهبين مطالبة ولو توقف على هذه
الجملة صحة خلافة علي رضي الله عنه واندفاع اللائمة عنه في تركه التعرض لقتلة عثمان رضي الله عنه فاما
امر طلحة والزبير رضي الله عنهما فقد كان خطأ عندنا غير انهما فعلا ما فعلا عن اجتهاد وما كانا من اهل
الاجتهاد اذ ظاهر الدليل يوجب القصاص على قاتل العمد واستئصال شأفة من قصد سلطان الله تعالى
بالتوهين ودم امام المسلمين بالاراقة فبنيا الامر على هذا الظاهر فاما الوقوف على الخفي والتاويل
وان كان ثابتا بيدا ما الصحيح في حق الطال المواخذة ما يؤثر فيه فهو علم خفي فاز به علي رضي الله عنه وحرماه ولكن لم يخرج فعلهما
بذلك عن حد الاجتهاد فكانا مجتهدين اخطئا في اجتهادهما ثم لاح لهما الامر بعد ذلك فانحاز عن المعركة في بدء
الزبير على ذلك وكذا طلحة وكذا عائشة رضي الله عنها ندمت على ذلك وكانت تبكي حتى تبل خمارها وكانت تقول
وددت ان لو كان لي عشرون ولدا من رسول الله عليه السلام كلهم مثل عبد الرحمن بن عتاب بن اسيد واني ثكلتهم ولم يكن مني
ما كان مني يوم الجمل وروي ان طلحة قال لشاب من عسكر علي رضي الله عنه وهو يجود بنفسه امدد يدك ابايعك لامير
المؤمنين اراد والله اعلم ان يموت ومونه بيعة امام عادل على ان بعض متكلمي اهل الحديث كان يقول كان ما كان منهم
مبنيا على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب وكان على رأي كلهم مصيبين اذ كان من مذهبه ان كل مجتهد في فروع الدين
مصيب وعندنا وان لم يكن كذلك وكان علي هو المصيب دون غيره الا انهم لم يبلغوا في خطائهم مبلغ الفسق
ولهذا قال شيخنا ابو منصور الماتريدي رحمه الله الاصل ان التاويل لا هله يجعله بما يرى عذرا انه حق كالمامور
فهو اعظم في العذر وابلغ في معنى الجهالة التي يسقط التكلف من الجهالة باصل الخلقة والتنشؤ ربا الخطا الذي
اعتراه والسهو لان مع هذا النوع من الجهل عند نفسه عليه طلب الكشف والاستعانة بمن يتوقع
الاهتداء في السقط والتحفظ وليس مع النا... ان علمه ورايه انه قد زيغ عليه حق لم يعرفه او كان منه
ما منعه عن حصول المقصود فصار بهذا لذلك ... اعظم في معنى الجهالة بما عليه بعض معاني
الناس عما يكون عليه من الحق في غيره والله اعلم ثم روي ان عائشة رضي الله عنها لم تحارب عليا رضي الله عنه ولا
حاربها علي رضي الله عنه

وانما قصدت عائشة رضي الله عنها الاصلاح بين الطايفتين فوقع الحرب بينها ثم اكرم علي رضي الله عنه عائشة رضي الله عنها
وردها الى المدينة مكرمة مصونة وروى ابو بكر الباقلاني واحد متكلمي اهل الحديث عن بعض الاجلة من اهل العلم
ان الفئتين منهم كانت على غير عزيمة على الحرب بل كانت فجاءة وعلى سبيل دفع كل واحد من الفريقين عن انفسهم
لظنه ان الفريق الاخر قد غدر به لان الامر قد كان انتظم بينهم وتم الصلح والتفرق على الرضا فخاف قتلة عثمان
من التمكن منهم والاحاطة بهم فاجتمعوا وتشاوروا ثم اتفقت اراؤهم على ان يصيروا فرقتين ويبدؤا بالحرب في العسكرين
ويختلطوا ويصيح الفريق الذي في عسكر علي غدر طلحة والزبير ويصيح الفريق الثاني غدر علي فتم لهم ذلك ونشب
الحرب فكان كل فريق منهم دافعا عن نفسه وهذا صواب من الفريقين قال ابو بكر الباقلاني وهذا هو الصحيح
وعلى هذا الراي انبعث الايمة عن الفريقين ثم كيف ما دارت القصة فنحن نعلم ان عليا وطلحة والزبير
رضي الله عنهم كانوا من العشرة الذين بشروا بالجنة وكذا عائشة رضي الله عنها كانت على ما كانت عليه من الدرجة الرفيعة
فمن بسط لسانه فيهم بالطعن فهو المطعون في دينه المحكوم عليه بالضلال والبدعة عصمنا الله تعالى عن ذلك
وبالاحاطة بهذه الجملة يعرف خطا عمرو بن عبيد وواصل بن عطا في التوقف في امرهم وقولهما لا ندري من المصيب
منهم ومن المخطي وخطا ضرار ومعمر وابي الهذيل في قولهم نعلم ان احدهما مصيب والاخر مخطي ونتولى
كلا الفريقين على الانفراد لما بينا ان الاجماع قد انعقد عليهم فلا يبقى بعده الاختلاف وهذا مع ما فيه من الفساد التوقف
في امر علي رضي الله عنه مع ظهور دلايل اصابته فاستحقا اذ موالاة احد شخصين على الانفراد مع العلم ان احدهما
عدو لله كالجاهل لما فيه من موالاة من هو عدو لله عندهم فنظيرهم يقول بعض لكم على قياس قولكم ان امراتين
احديهما اخت لكم ولا يعرفونها بعينها ان يتزوجوا كل واحدة منهما على الانفراد وكذا في قبر نبي وقبر كافر
ولا يعرفون كل واحد بعينه يلزمكم ان يقروا سوءه كل واحد منهما على الانفراد وهو كفر وظهرت
مكابرة عبد ربه من البكرية حيث زعم في علي وطلحة والزبير انهم منافقون مشركون الا انهم اهل الجنة لقول
رسول الله صلى الله عليه وسلم في اهل بدر لعل الله تعالى اطلع عليهم فقال اعملوا ما شيتم فقد غفرت لكم ومن حكم بنفاق
هولاء الاجلة وشركهم ثم جعل الشرك مغفورا له فلا شك لاحد من المسلمين في كفره عصمنا الله تعالى
وكذا الكلام في قتال اهل الشام بصفين على هذا فان عليا رضي الله عنه كان هو المحق المصيب والامر فيما اظهر فان
عليا رضي الله عنه كان ممن ادخله عمر رضي الله عنه في اهل الشورى فكان ذلك من عمر رضي الله عنه شهادة انه اهل
لذلك ممن لا نزاع فيه مع ان المنازعة حدثت بعد انعقاد امامته وتقرر خلافته وبيعة غيره وحدثت بعد ذلك
بيعته فلم يكن الباغية مستحقة ثم لو ارتاب لاجنبي من العلم حظ في تفاوت ما بين علي ومعاوية رضي الله عنهما
في الفضل والعلم والشجاعة والغنا والسا[illegible] اذا كان الامر كذلك كان خطا معاوية ظاهرا الا انه
فعل ما فعل انصافا عن تاويل ولم يصر به [illegible] ثم لا شك ان من حارب عليا رضي الله عنه من الصحابة
ومن غيرهم على التاويل لم يصر به كافرا ولا فاسقا لهذا قال علي رضي الله عنه فيهم اخواننا بغوا علينا
وقال لابن طلحة انا وابوك من اهل هذه الاية ونزعنا ما في صدورهم

من غل اخوانا على سرر متقابلين ثم اختلف متكلموا اهل السنة في تسميته من خالف

الباقلاني

واصطلحوا صح

النشوب تشبك الحرب

اخت

ثم اختلف متكلموا اهل السنة في تسمية من خالف عليا رضي الله عنه باغيا فمنهم من امتنع عن ذلك فلا يجوز اطلاق
اسم الباغي على معاوية ويقول انه كان مجتهدا من اسما من اخطا في اجتهاده ومنهم من يطلق ذلك عليهم ويستدل
بقوله تعالى وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية وبقول النبي عليه السلام لعمار تقتلك الفية الباغية وبقول
علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا غير انهم يمتنعون عن تسميتهم فسقا فان الامر ولهذا الحق اصحابنا رحمهم الله
تاويلهم الفاسد بالصحيح في حق ابطال المواخذة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله ان الباغي اذا قتل
مورثه لم يحرم من الميراث كما لو قتل العادل مورثه الباغي ومن امتنع من اطلاق اسم الباغي على هولاء تاول
قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه تقتلك الفية الباغية فيقول معناه الفية الطالبة دم عثمان رضي الله عنه يقال بغى
اذا طلب ولا يلتفت الى اطلاق الروافض لعنهم الله عليهم اسم الظالم والفاسق وغير ذلك لما فيه من الطعن له
على اسقاط هذه البيانات عنهم وكيف يجوز اطلاق هذه الاسامي على من كان ساعيا في تحقيق الحق وابطال الباطل
وطالبا لما هو الواجب في ظاهر الشريعة من اعمال القصاص غير ساع في الاستيلا على الملك والتراس
على الخلايق لتنازع غيره وتزيل سلطانه الى نفسه ولهذا امتنع طلحة والزبير رضي الله عنهما عن تقلد الامامة
والدخول في الخلافة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه وقد كان ذلك يعرض اليهما بلا منازع ولا مخالف اذ كان
علي رضي الله عنه بان في ذلك اشد الاباء الا ان يصير له مشورة اجلا الصحابة وجه المصلحة في ذلك على ما مر ذكره
واذا كان الامر كذلك لم يكن تسميتهم بالظالم والفاسق جايزة مع ما بينا الوجه في ذلك والله الموفق ثم نعود
لولا ما في ذكر احوالهم من الوقوف على ما هو الواجب في معاملة الخوارج ومن سلك محاربته من اهل البغي من الابتدا
باستدعايهم ومناظرتهم وترك بدايتهم والقتال اليهم قبل نصب الحرب معهم والامتناع عن محاربتهم الى ان
يبدؤا وترك اتباع مدبرهم وتذفيف جريحهم والتعرض لنسوتهم وترك اغتنام اموالهم وغير ذلك
من الاحكام التي اخذها فقها الامة عن معاملة علي رضي الله عنه وسيرته فيهم حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا
علي لم نكن نعرف السيرة في الخوارج لكان الكف عن ذكر احوالهم والاعراض عما جرى بينهم ورفع احوالهم
حمله عن القلوب والالسن اسلم في الدين واوفق لما من الله تعالى علينا في تاخير انشانا عن الوقت الذي فيه
خوف الاشتراك فيما لا يحل في الدين والمبرا الي ما الحق في غير اقرب الى ما دل عليه رسول الله عليه السلم بقوله اذا ذكر
اصحابي فامسكوا وفي الخوض في احوالهم مع احتمال البيان انتشار القلوب لان القلوب لا تمتنع عن فعلها
وذلك شديد للنفس الا ان الحاجة التي ساقتنا الى ذكر احوالهم والاخبار عما جرى بينهم فقام
حفاظ الامة بذكرها والمتكلمون بالكشف عن [illegible] صيانة للقلوب عن اعتقاد ما لا يجوز فيهم مع ما
اكرمهم الله تعالى به من صحبة نبيه ونصرته [illegible] ونصرته وتبليغ وحيه ثم ان فقها الامة اخذوا
ذلك عن معاملة علي رضي الله عنه ثم يجوز ان [illegible] عليهم غيره لكنهم لم يحتاجوا الى وقت علي رضي الله عنه
وراوا بالذي فعل هو رضي الله عنه كفاية اذا تغير [illegible] ظاهر [illegible] عرفه الكل وبلغ سلخا
لو ظهر منه منكر لم يلزم التعبير

الى صح

التذفيف بالذال المعجمة دون تكسير حسنة وبالدال غير المعجمة لغة ايضا عن الفارابي

ويجوز ان يكون عليه السلام خصه بتعليم تلك الاحكام بما قد علم انه يحتاج الى ذلك وفي قوله عليه السلام انا نقاتل
على التنزيل وانت تقاتل على التاويل دليل ان جميع ما فعل فعل عن علم وعلى موافقة الشريعة ولتعلم
ثم في جميع ما جرى من علي واتباعه من المعاملة مع مخالفيهم والامتناع عن ان يعاملوهم معاملة الكفار
او المرتدين بل قالوا اخواننا بغوا علينا وقوله رضي الله عنه انا وابو بكر من اهل هذه الاية دلالة نقض قول المعتزلة
والخوارج والله الموفق فصل واما الكلام في التحكيم فذهب اصحابنا وجميع اهل السنة الى ان عليا
رضي الله عنه كان مصيبا في التحكيم وزعمت الخوارج انه كان مخطئا فيه وقد كفر اذ كان الواجب في اهل البغي
هو المحاربة لقوله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى الاية ولكن اصحابنا رحمهم الله قالوا ان هذا قول من
جهل حكمة الامامة وعظم منزلتها في امر الدين والسياسة فان حكمة الامامة انما جعلت ومنزلتها انما
عظمت بما فيها من تالف الخلق واجتماع القلوب اللذين هما سبب الامن والبقاء وفيهما الوفا بكل مرضي
من الافعال والاقوال والبلوغ الى كل مبتغى من الفضائل والادراك وجعلت الحروب للناس لدفع بغي
الامامين عن اصابة ما بها من اسباب التالف من المحاجات وانواع البر ولذلك والله اعلم اخر الله تعالى
فرض الجهاد والقتال عن سائر انواع الفرائض حتى يستوي اسباب التالف والتفريق لها ثم تظهر للكافرين
المعقول والمعاندات للحق وبزول منفعة المحاجة وانواع البر واللطف فوضع القتال ليكون التالف بذلك
ولذلك عظم الله تعالى منته على الخلق بتاليف القلوب فقال تعالى لو انفقت ما في الارض الاية وقال
فاصبحتم بنعمته اخوانا الاية فاذا كان التالف مرجوا بدون الحرب واراقة الدماء ويغلب على ذلك
الطمع بما يعرفه من سامه الفريقين وما ظهر من اثار طلب الرجعة منهم والظفر بالامن كانت الحكمة في
الاستغال به لتندفع معرة القتال وتتالف القلوب وتتحد الكلمة فعلي رضي الله عنه لما عاين اثار ذلك
في القوم رجا ان يحصل الف القلوب بالتحكيم فاشتغل به وهو الغاية في الحكمة والنهاية في الشفقة
والمرحمة على الامة على رجاء منه ان يصيب من استندت اليه الحكومة الحق ويظفر بالصواب فيكون
في ذلك البلوغ الى ما جعلت له الحروب من المسالمة والمصالحة اقتداء بما امر الله تعالى من نصب الحكمين
في الاختلاف بين الزوجين وما نصب رسول الله عليه السلام الحكم في اختلاف وقع بينه وبين اهل مكة وما جرى من
الاصطلاح فلان الفئة التي جاءت فيهم الشهادة عن الله تعالى بالاخوة وامر الدين الذي عظم امره الدنيا
والنظر والامامة التي المقصود منها التالف والامن اخوان بتحمل بذلك ثم هؤلاء لما اقروا بالخلافة والامامة
وعلموا ان الاسباب التي ظهرت لهم من بعد [illegible] بها الخلافة ثم لم يكن يحرب تلك في نفسه ولا تبديل
ثم كان التحكيم منه حكما حكم به بسبب الامامة [illegible] تحرا امامته القبول منه وان صار عليهم وجه معرفة عذر
في ذلك ثم التعجب من غباوة الخوارج [illegible] التحكيم ولو انهم حطوا ذلك هي لهم عليه فيما كان من
ان يتمسكوا بها المصالحة ثم كان يرجح [illegible] كان اقرب من ان جعلوا الاية [illegible] من الحروب دلالة على
خطائه في الثاني وهذه جهالة فاحشة

وتعلقهم بقوله تعالى

وتعلقهم بقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي الاية غير مستقيم لانه ذكر بعد قوله فاصلحوا بينهما وبعد ذلك نقول ان الاشتغال
ينبغي ان يكون اولا بالدعاء الى الصلح ثم بعد وقوع اليأس عن الصلح يرجع الى القتال ليحصل المقصود بذلك وهو تالف
القلوب واجتماع الكلمة والله الموفق ويقال للخوارج اذا استغلتم بمناظرة ابن عباس ثم بعد ذلك بمناظرة علي
ودعوتموها الى ما اعتقدتم وتركتم ما له في تلك المدة رجاء ان يعود الى رايكم الفيتم بذلك ام لا فان قالوا
نعم فقد اقروا على انفسهم بالكفر وان قالوا لا قيل افكنتم في ذلك مخطئين ام مصيبين فان قالوا كنا مخطئين
فقد اقروا على انفسهم بالخطا وهو كفر عندهم وان قالوا كنا مصيبين قيل ولم كنتم كذلك وقد تركتم قتاله مدة
مناظرتكم اياه وهو كافر فكذلك علي رضي الله عنه لا يصير كافرا بتركه مقاتلة اولئك فان قالوا انا تركنا قتاله رجاء
حصول المقصود وهو رجوعه الى الحق بدون الحاجة الى المقاتلة قيل وكذا علي رضي الله عنه اشتغل بالتحكيم
لهذا وحكي ان عليا رضي الله عنه احتج عليهم بهذا بعينه وكان ذلك سبب رجوع كثير منهم عن ضلالتهم وما
يعدون ان عليا رضي الله عنه شك في نفسه حيث لم يصفها بامير المؤمنين واجابهم وقت التحكيم الى ان كتب
علي امير المؤمنين كلام فاسد فانه لم يشك في ذلك بل اراد بذلك حسم السعي وقد فعل رسول الله عليه السلام مثل ذلك
لما كتبت الموادعة بينه وبين سهيل بن عمرو فامتنع سهيل عن ذلك وقال لو اقررنا بانك رسول الله ما قاتلناك
ولم يكن رسول الله عليه السلام شاكا في رسالة نفسه بل فعل ذلك قطعا للشغب وفي رسول الله عليه السلام اسوة حسنة وهذا الطعن
عائد الى رسول الله عليه السلام وهو كفر وبالله التوفيق ثم اعلموا ان من اصول مذهب السنة والجماعة كف اللسان
في الصحابة وحمل امرهم على ما يوجب دفع الطعن والقدح عنهم اذ هم الذين بذلوا انفسهم واموالهم وودعوا
الدعة والراحة وتحملوا المشاق والعظيمة في نصرة دين الله تعالى وهم نقلة الدين الى من بعدهم ومنهم المكثرون بصحبته
عليه السلام ونصرته وانيابه ووقايته بانفسهم والجود بمهجهم دونه ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله من شرائط السنة
ان لا تحرم نبيذ الجر لما ان في تحريمه تفسيق كبار الصحابة رضوان الله عليهم لما ثبت بطريق لا شبهة فيه انهم
شربوا الجر ولو كان محرما لاوجب ذلك تفسيقهم فكان القول بحرمته موجبا تفسيقهم والقول بتفسيقهم بدعة
وخروج عن شرائط مذهب اهل السنة والجماعة فان قالوا انكم تزعمون ان الوقيعة في الصحابة حرام لانه
من طعن فيهم واشتغل بالوقيعة فيهم فهو رافضي والصحابة رضي الله عنهم طعن البعض في البعض بل قصد البعض
اراقة دم البعض فصار بعضهم فاسقا بذلك على زعمكم فصرتم بمنعكم عن الطعن فيهم طاعنين وهو نقض
مذهبكم على زعمكم رافضة قلنا لهم ما كان منهم في طعن البعض في البعض فلم يكن الا قدر نسبتهم الى الخطا فيما ذهبوا
اليه تاويلهم وما روي ان البعض منهم [illegible] ما روي ان عليا رضي الله عنه قال فيهم اخواننا بغوا علينا
وكيف تفسقون وقد ثبت انهم [illegible] ثم الاصل في الاجتهاد ان كل امرئ يحتمل الحق عنه
والاباحة فيه من اخطا الحق في ذلك [illegible] وان اذا بذل مجهوده وانعم نظره فيما طمع ان يظهر
فيه بالحق لنا ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله وكل خلاف كان بين الصحابة رضي الله عنهم كان من هذا القبيل اذ الله تعالى
جاء في صحابة رسوله عن اختلاف يوجب التضليل والتفسيق بفضله ورحمته

والقتال كان يرتفع الناس ويعودوا الى الالفة بعدها وقع بينهم من اسباب الضغاين عند انقطاع الطمع والرجا عن العود الى ذلك الا بالقتال على ما قررنا والله المحمود ولو سبت من البعض انه واجه عمر بحش من القول وذلك على وجه التعزير له على قتله تاه فيما اجتهد كما قال عمر رضي الله عنه لعبادة في امر المثلثات احمق وللامام اقامة التعزير بما يرى المصلحة به فاما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التقاور بثقله الدين وناصريه واظهارهما اضمر الطاعن من الحقد عليهم بسبب اظهارهم الدين الحق وما منهم بنصرته وسعيهم في محق الكفر والباطل وقطع دابر اهله فصار الطاعن فيهم مطعونا في دينه وبالله العصمة والتوفيق

اجمع اهل السنه والجماعه على ان افضل هذه الامة بعد نبيها عليه السلم ابو بكر الصديق رضي الله عنه فاما الروافض باجمعهم فانهم يزعمون ان افضل الامة علي رضي الله عنه فاما الامامية فاكثرهم يزعمون ان من سوى علي وابنيه وفاطمة ونفر يسير من الصحابة ارتدوا بعد وفاة النبي عليه السلم وكذا الجارودية من الزيدية وهم اصحاب سليمان بن جرير احد روسا الزيدية فانهم يشتمون اماما مثل ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ويكفرون الجارودية في اكفارهم ابا بكر وعمر رضي الله عنهما وكذا اليعقوبية من الزيدية يتولون ابا بكر وعمر رضي الله عنهما انهم لا يتبرون ممن تبرا من ابي بكر وعمر رضي الله عنهما غير ان الجريرية واليعقوبية مع هذا يفضلون عليا رضي الله عنه على جميع الصحابة والى هذا ذهب اكثر متاخري المعتزلة وبين الكعبي في اختياره هذا المذهب كتابه المسمى بجواز الفاضل وآما الجبائي من جملة روسا المعتزلة فانه كان يتوقف في ذلك وكان يقول ان صح خبر الطير فعلي افضل ثم الدليل على ان ابا بكر رضي الله عنه كان افضل الامة قوله تعالى الا تنصروه فقد نصره الله الاية نص انه صاحب رسول الله عليه السلم وان الله نصره كما نصر رسوله حيث قال ان الله معنا اي بالنصر ثم الهاء في قوله تعالى فانزل الله سكينته عليه المذكور اذ يقول لصاحبه والصاحب كان ابا بكر رضي الله عنه وكانت السكينة من الله تعالى نازلة عليه اذ هو الذي كان يحزن وانزال السكينة يكون على من كانت السكينة زايلة عنه لا على من كانت سكينته قايمة وفي الاية انه ثاني النبي عليه السلم في الغار وهو المختار للصحبة ومثل هذه الخاصيات لم تثبت لاحد من الصحابة رضوان الله عليهم وان جل قدره وعظمت منزلته ثم انه رضي الله عنه كان اول الرجال الاحرار اسلاما بلا خلاف بين الامة فان الناس وان اختلفوا في ذلك فقال بعضهم زيد بن حارثة كان اول الناس اسلاما ومنهم من قال كانت خديجة بنت خويلد رضي الله عنها ومنهم من قال بل كان علي رضي الله عنه كان اول الناس اسلاما ومنهم من قال كان ابو بكر [illegible] اول الناس اسلاما وعليه الاكثر وقد قدم حسان بن ثابت اسلام ابي بكر رضي الله عنه في شعره واذ [illegible] من الاشعار فمنهم المهاجرون الاولون ولم يسكر عليه احد فقال

اذا اتذكرت شجوا من اخي ثقة ... فاذكر [illegible] خير البرية اتقاها واعدلها ... بعد النبي واوفاها بما حمل
الصادق الثاني المحمود سيرته ... واول الناس منهم صدق الرسلا

وعلى قضية هذا قال اهل العلم ان من صدق محمدا صلى الله عليه وسلم بالرسالة

بالرسالة بنال ابو بكر رضي الله عنه مثل ثوابه لان النبي عليه السلم قال من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة وابو بكر رضي الله عنه هو الذي سن السنة الحسنة وهو تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون له مثل اجر من آمن به الى يوم القيامة وعن هذا قالوا ان عمر رضي الله عنه مع جلالة قدره وكثرة مناقبه ومحله الشريف في الاسلام كان حسنة من حسنات ابي بكر رضي الله عنه ثم من تورع منهم فقال اول من آمن بالنبي عليه السلم من النسا خديجة رضي الله عنها ومن الصبيان علي رضي الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله عنه ثم كيفما كان فهو المقتدى لغيره في الاسلام اذ الناس لا يقتدون بالاناث والصبيان والعبيد انما يقتدون بمن يمتن متانته واشتهر بوفور العقل وكمال العلم واصابة الراي ولهذا لم يقتد احد بمن سوى ابي بكر رضي الله عنه في ذلك بل اقتدوا به حتى آمن يوم اسلامه او غده عثمان بن عفان رضي الله عنهم والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص رضوان الله عليهم فجا بهم الى النبي عليه السلم فعرض عليهم الاسلام وقرا عليهم القرآن فآمنوا به وصدقوا برسالته وقيل لما اسلم ابو بكر رضي الله عنه وانصرف من عند رسول الله عليه السلم راح عليه بعثمان بن عفان وبطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم جا الغد بعثمان بن مظعون وبابي عبيدة بن الجراح وبعبد الرحمن بن عوف وبابي سلمة بن الاسد والارقم بن ابي الارقم الى رسول الله عليه السلم فاسلموا ثم انه في جميع المدة التي اقام رسول الله عليه السلم بمكة بعد المبعث الى وقت الهجرة وهي ثلث عشرة سنة كان يعاون النبي عليه السلم بماله حتى قال عليه السلم ما نفعني مال ابي بكر الصديق رضي الله عنه حتى ذكر انه استعان ببعض ماله من جميع ما كان يملكه فقيل له ما تركت لاهلك قال الله ورسوله وبخو رضي الله عنه بماله المعتقين من ايدي الاعدا وبنفسه وكان في ايام المواسم يطوف مع النبي عليه السلم على من حج من القبايل وكان يذكرهم محاسن الاسلام بين ايديهم ويرغبهم في الاسلام ويدعوهم اليه وعلي رضي الله عنه اذ ذاك صغير لا يوبه بقوله ولا يقتدي به ولا مال له ينفق في نصرة الدين ثم كان ابو بكر رضي الله عنه في الجاهلية من اهل الراي والتدبير كبير الشان لعظم مرتبته في ذلك فيعد من ذكرنا من اكابر الناس وعظما قريش فاسلموا ببركة سعيه ثم انه يحمل مدة مقامهم بمكة ما تحمل من انواع المشاق والشدايد وضروب المكاره والمتاعب فما فترت قوته في الدين عزيمته ولا لانت عريكته ولا اعتراه في اثنا ذلك مع طول مقاساته الشدايد سآمة ولا ادركته على كثرة الاذى من طبقات الحرب ندامة بل ازداد كل يوم في نصرة الدين وتقوية الرسول عليه السلم واظهار شعار الملة الحنيفية مضا في الذب عن رسول رب العزة ومن آمن به واتبعه ممن [illegible] سطوتها ولا رهط يعتصم به كفاية وغنا ولم يكن بشي من تلك الشدايد عليا رضي الله عنه شي [illegible] الماس للاعدا من ان يكون ليسعيه للدين انشادا او يحصل بدعوته للملة اعوان وانصار وليوا بقية البادية عمرها وجولها وبقاماته الشريفة التي تحتجز في مبادي النفار دعاها لغيره من المآثر والمفاخر يتخفية رسومها واثارة نحومها ذيولها

وبعث الرسول صلى الله عليه وسلم به الثقة حتى اختصه لهجرته واختاره لصحبته وامره بمعونته بما تجهزوا به في سفره
ثم هو رضي الله عنه اول من في البيعتين واحرصهم عليهما ثم الله تعالى شهد برضاه عن اهل بيعة الحديبية سميت
لذلك بيعة الرضوان على ما قال الله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين الاية وكان له فيها ثواب من وجد تامنه ثم كان
طول عمر النبي عليه السلام عن يمينه في مجلسه وكان عند النوايب مستشاره وفي المهمات وزيره حتى كان يوم بدر في
رسول الله عليه السلام في العريش فانهزم اعرابي عن المصاف فقال اشتجر الحرب باصحاب رسول الله عليه السلام ورضي عنهم
فاخرج يا ابا بكر فقال رسول الله عليه السلام ان الله تعالى جعل ابا بكر لنبيه انيسا وجليسا ووزيرا فانصرف الاعرابي
ويقول بخ بخ يا ابن ابي قحافة ثم انه رضي الله عنه كان اعظم الناس في عيون الصحابة واجلهم في قلوبهم ولهذا
قال ابو عبيدة لعمر رضي الله عنهما حين قال له عمر رضي الله عنه ابسط يدك لابايعك اتقول هذا وابو بكر حاضر والله ما لك في
الاسلام فهة الا هذا فراه اولى الجماعة بالامامة ثم لو لم يكن من دلايل فضيلته وتقدمه على كافة الصحابة
رضي الله عنهم الا ما حصل به من تالف القلوب ولم الشعث واجتماع الكلمة بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم
مع استيلا الوجل والخوف على الصحابة لكان ذلك دليلا كافيا وكذا ذكر من اجل الدلايل على قوة عقله
واصابة تدبيره ورباطة جاشه وغاية شجاعته وقلة مبالاته بلومة اللايمين فان الصحابة رضي الله عنهم كانوا لما
دهمهم الامر العظيم والخطب الهايل الجليل من وفات رسول الله عليه السلام وتحيروا في ذلك حتى كان فيهم من انكر وفاته
كراهة شق عصا المسلمين وتفرق كلمتهم ومنهم من ادعى حيوته عليه السلام لما ظن انه لا يموت اذ هو خاتم الانبيا
فهو عند ذلك ربط قلبه ولم يتحير في امره وما ذهل عن راية عند نزول الخطب الذي لمثله تكثر في لدى
حلوله بتحير اللبيب فاخبرهم بموته وبين ان ذلك مما تضمنه قوله عز وجل انك ميت وانهم ميتون ثم انفذ
جيش اسامة رضي الله عنه على خوف من المسلمين المتفرق والانقلاب وقال لا احل لوا عقده رسول الله
ثم انه فعل ما فعل باهل الردة وبمانعي الزكاة فصلح الله تعالى ببركة سعيه العرب بعد ما نكصوا عن
الدين على اعقابهم وارتدوا على ادبارهم والله الموفق وكذا تفويض النبي عليه السلام امر الصلاة اليهم قوله عليه السلام
يا ملكم امراكم لكتاب الله تعالى الحديث الى اخره دل انه كان افضلهم ولهذا قال الامام علي رضي الله عنه لما قال اقيلوني
فقام علي رضي الله عنه فقال لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله عليه السلام لا نوخرك رضيك لديننا ورضيناك
لدنيانا وكذا لما قال ابو سفيان لعلي رضي الله عنه حين بويع ابو بكر رضي الله عنه ما بال هذا الامر في اذل قبيلة
من قريش لو شئت ملاتها عليهم خيلا ورجالا قال له علي رضي الله عنه طالما حاربت الاسلام واهله انا وجدنا
ابا بكر رضي الله عنه لها اهلا فهذه الدلايل تدل على انه افضل الصحابة رضوان الله عليهم والله الموفق
ثم عمدة ما يتعلق به الروافض لتجيبا ... رغيره من الصحابة رضي الله عنهم ما روي ان النبي عليه السلام
قال اللهم ايتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاه علي رضي الله عنه فدل انه احب خلق الله تعالى اليه
واحبهم اليه افضلهم وكذا يحتجون بالمروي انه عليه السلام واخاه وكذا يقولون انه اعلم الصحابة بدليل قوله

اصلها آخاه
كاف اذ بزعمهم كان وزيره
بابر الاتجمده ...
كان ص

قوله عليه السلام انا مدينة العلم وعلي بابها وبدليل انه عليه السلام قال افضاكم علي وكونه اشجع الناس لا ريب فيه وكذا
يتعلقون بكثرة جهاده وقتله اعدا الله تعالى ولم يبلغ ذلك احد من الصحابة رضي الله عنهم وكذا يقولون
انه لم يشرك بالله طرفة عين بخلاف غيره والجواب عن تعلقهم بخبر الطير ان هذه الرواية منحولة والصحيح من
الرواية انه عليه السلام قال اللهم ايتني باحب خلقك الي هكذا حدثنا الشيخ ابو بكر محمد بن نصر الجميلي رحمه الله باسناد له صحيح
ثم هو معارض بما هو اشهر منه عند النقلة وهو ما روي عنه عليه السلام انه قيل له من احب الناس اليك قال عايشة رضي الله عنها
قيل من الرجال قال ابوها ثم هو مؤول معناه باحب خلقك اليك ياكل معي وهكذا هو لنا ولما روينا باحب خلقك اليك
ان ياكل معي ولعله كان احب الخلق ان ياكل مع النبي عليه السلام لمبادرة حاجته في تلك الحالة على انه كان احب خلق الله
بعد من تقدمه من الخلفاء الراشدين فكان المراد منه الخصوص وفي ذلك ما تقدم من الدلايل ومثل هذا جايز
قال الله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا ولم يكن هو لا مصطفين على نبينا محمد عليه السلام وكانت الاية مخصوصة
وكان معناها على عالمي زمانهم فكذا هذا ودلايل الخصوص ما مر واحاديث كثيرة منها ما حدثنا القاضي الامام
ابو نصر منصور بن احمد الغزنوي رحمه الله قال انا الشيخ الامام ابو بكر محمد بن عبد الله النجار الخطيب بسمرقند انا ابو الحسين
علي بن محمد السمرقندي انا ابو بكر محمد بن المفضل المقري انا ابو جعفر محمد بن الفضل انا العدل الرضا انا احمد بن الليث
الحلال الوراق انا النضر بن ابراهيم التيمي انا محمد بن موسى الاصابكي قاضي المدينة وعبد الجبار بن سعيد عن
محمد بن عبد الملك بن محمد بن عبد الرحمن بن اسعد بن زرارة عن ابيه عن جده رضي الله عنه قال رايت رسول الله عليه السلام
يخطب فالتفت يمينا وشمالا فلم ير ابا بكر رضي الله عنه فقال رسول الله عليه السلام ابو بكر ابو بكر انما ان روح القدس جبريل عليه السلام
اخبرني انفا ان خير امتك بعدك ابو بكر رضي الله عنه ومنها ما اشتهر من المشهور ان النبي عليه السلام قال ما فضلكم ابو بكر
بصوم ولا صلاة ولكن فضلكم بشيء وقر في قلبه فثبت عليه السلام انه فضلهم وذلك يوجب ان يكون افضل
الصحابة رضوان الله عليهم ومنها ما روي انه عليه السلام قال ابو بكر وعمر سيدا كهول اهل الجنة ولا شك ان عثمان
وعليا رضي الله عنهما كانا كهلين في الدنيا فقد فضلهما على سائر الكهول في الدنيا وانما اراد كهول الاسلام كهول
الجنة اذ لا كهل فيها ثم الحسن والحسين رضي الله عنهما سيدا شباب اهل الجنة والكهول في الجنة افضل
من الشباب فكان ابو بكر وعمر رضي الله عنهما سيدي الكهول والشباب ومنها انه عليه السلام لما خرج من الغار قال لابي بكر
ابا بكر ان الله تعالى يتجلى للخلق عامة ويتجلى لك خاصة وهذه فضيلة لا يماثله فضيلة ومن احق بها الا من له فضيلته
ومنها ما قال النبي عليه السلام لابي الدرداء رضي الله عنه لما كان يمشي امام ابي بكر رضي الله عنه اتمشي امام من هو خير منك ما طلعت
شمس ولا غربت على احد افضل من ابي بكر رضي الله عنه من الاولين والاخرين الا النبيين والمرسلين
في اخبار كثيرة لا وجه الى ذكرها ... خاه فنقول ان ابا بكر رضي الله عنه مثله وفيه
زيادة فضيلة له فانه روي عنه عليه السلام انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر رضي الله عنه خليلا ولكنه
اخي وصاحبي ووزيري ففيه اثبات الاخوة واثبات المصاحبة والوزارة والاخوة قد تنفصل عنهما ثم

ثم كونه صاحبا ووزيرا بدلا عن علي قرب المنزله والاخوه قد لا تدل الا على ان الله تعالى قد اثبت الاخوة بين الرسل وبين
قومهم الكفار بقوله تعالى اذ قال لهم اخوهم نوح وكذا في هود وكذا في صالح ولوط والوزاره والمصاحبه قطعا تستلزم
الاعز القرب والاختصاص وروي ايضا في عثمان رضي الله عنه انه عليه السلام قال لعثمان انت اخي ورفيقي في الجنه وهو ادون درجة
من ابي بكر رضي الله عنهما باجماع المسلمين ثم انه عليه السلام بين مزية لابي بكر رضي الله عنه على غيره حيث قال لو كنت متخذا
خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ودرجة الخلة مما لا يوازيها درجة الاخوة ولا درجة الوزارة وبين انه لو جاز له ان يتخذ
خليلا لما اتسع اهل ذلك الا غير علي انه روي ان النبي عليه السلام قال في ابي بكر وعمر رضي الله عنهما هذان السمع والبصر ولا شك
ان سمع المرء وبصره احب اليه من اخيه والله الموفق ومما تعلقوا به ان عليا رضي الله عنه كان اعلم الصحابة ممنوع
فان ابا بكر رضي الله عنه كان عالما ما وقعت في زمانه حادثة الا كان علمها عنده الا شي قليل يحفظه ان اكثر ما وقع بين
الصحابه رضوان الله عليهم من الاختلاف ارتفع ذلك بسبب كثرة علمه واصالة رايه وتدبيره وحفظه ما سمعه من النبي عليه السلام
يدل عليه انه لا يذكر في قضاياه في مدة خلافته خطأ ولا روي انه احتاج في شي من ذلك الى غيره غير ان روايته قلت عن النبي عليه السلام
لانه كان متورعا في الروايه الا عند الحاجه وقصرت مدة خلافته فلم ينتشر علمه ومدة علي رضي الله عنه طالت ووقعت
له حوادث مختلفه في بلدان متفرقه واشتغل بحجته اقوام متشتته فانتشر علمه ولا يقال ان ابا بكر رضي الله عنه لم يذكر
في علماء الصحابه لان سبب ذلك ما تبين عن علمه ما انتشر لما ذكرنا من السبب والناس يعدون من فقهاء الصحابه من اخذ
منه الفقه وانتشر في الامه بسببه فاما قوله عليه السلام انا مدينة العلم وعلي بابها فلا يتعلق لهم به اذ هو من اخبار الاحاد وعمل
الامه بخلافه اذ لم يرو عن احد من علماء الصحابه والتابعين ومن بعدهم انه لم يتعلم الا من علي رضي الله عنه بناء على انه هو
المخصوص بالعلم وهو باب مدينة العلم ولا وصول الى ما في المدينه الا من قبل الباب بل اقرانه كانوا ناظرين ومن
بعدهم كانوا يختارون ما هو الاقرب من الصواب والاقوى من حيث الدلاله لا ما ذهب اليه علي رضي الله عنه بعينه
في الحديث ان عليا رضي الله عنه بابها وليس فيه ان غيره ليس بابا لها وان اثبات الشي لا يدل على نفي ما سواه وقد قال
بعض الناس ان في الحديث دليلا ان للمدينه ابوابا سواه اذ ما له باب واحد لا يسمى مدينه بل يسمى حصنا ولا بد للمدينه
ان يكون لها ابواب ثم يحتمل انه عليه السلام خص عليا رضي الله عنه بذلك لما علم انه يخالف في زمانه ولا ينقاد له بعضهم
بذلك ليعلم عند وقوع الفتنه وظهور المخالفه له انه المحق دون من نازعه في الامر وفي حق غيره من علماء الصحابه
كانت هذه الحاجه منعدمه فخصه بالذكر لذلك والله اعلم ولا يتعلق لهم ايضا بقوله عليه السلام اقضاكم علي رضي الله عنه
فانه عليه السلام قال ايضا افرضكم ابي واقرأكم زيد ولم يكن في ذلك دليلا ان زيدا هو المصيب في الفرائض وعمر مبطل
فكذا هذا في القضا ثم كل من الصحابه كانت له [illegible] نذكر فروعها ولكل منهم خصوصيه لا يشاركه فيها
غيره ولا كلام في ذلك ولكن الكلام في [illegible] بفضيله كان افضل من غيره من الصحابه رضي الله عنهم لما ذكرنا
من ايات النساء تعرف والله الموفق ودعواهم انه [illegible] مع الناس فلعلها ان زيادة قوة في البدن ليس فيها زيادة فضيله انما الفضل
فنقول

لان اظهار الجأش وشجاعة القلب وترك الاكتراث بالمهالك ولم يكن لاحد في هذه المعاني حظا وافيا الا لابي بكر رضي الله عنه ولهذا
لم يتحير في امره ولم يطر قلبه كل مطار عندما هجمت عليهم المعضلة العمياء والخطة الدهماء بعد ان توفي النبي
عليه السلام ثم خرج ثابت الجنان قوي اللسان نافذ البصيرة شديد الشكيمة فصرح بوفاة الرسول عليه السلام ودعاهم
الى الاعتصام بحبل الله المتين فقال الا ان من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فان
رب محمد حي لا يموت ثم تقلد امامة الامه واستانف الامور بالجد والصرامه فنفذ جيش اسامه رضي الله عنه
وارسل الجيوش الى المرتدين ومانعي الزكاة غير مكترث بكثرة الاعداء ولا مبال من اجتماعهم على التظاهر والتناصر
والتحزب والتالب فقال والله لو منعوني عقالا مما كانوا يؤدون الى رسول الله عليه السلام لقاتلتهم وغيره من الصحابه كانوا
يغتنمون السلامه ويكتفون بان ينجوا من شر الاعداء راسا براس وكانوا يدعونه الى ذلك ويشيرون اليه بترك
التعرض لهم والاعراض عنهم الى ان يهيئا لهم الاسباب ويفتح عليهم الابواب فابت حميته للدين
وصلابته في الاسلام وشدة توكله على الله ووعد الله تعالى في كتابه وعلى لسان رسوله الصادق المصدوق من اظهار الدين
ونشر الدعوه الا التصميم على ما عزم والاصرار على ما استصوب وهذه والله الشجاعة المحموده والبساله المرضيه
فكان الدعوى ان غيره اشجع منه قلبا واربط منه جاشا واحمى ذمارا واقل مبالاة من المخاوف واسد منه اقتحاما
في المتالف دعوى ممنوعه لا يساعدها الدليل ولا يعاضدها البرهان وما يزعمون ان عليا رضي الله عنه نام على
فراش النبي عليه السلام مع علمه بقصد الكفار ولم يخف وابو بكر رضي الله عنه كان يحزن في الغار نقول لهم ان ابا بكر رضي الله عنه
كان يحزن لاجل رسول الله عليه السلام لا لاجل نفسه الا ترى كيف فداه بنفسه بالقائه رجله في الجحر ثم ان عليا رضي الله عنه
لم يخف لان رسول الله عليه السلام كان اخبره انهم لا يصلون اليه ولو اخبر النبي عليه السلام لو احد منا لا يخاف وكذا ابو بكر رضي الله عنه
قال له لا تحزن ان الله معنا لم يخف فلم يثبت بذلك زيادة شجاعة علي رضي الله عنه واما تعلقهم بكثرة من قتله علي رضي الله عنه
من العرب الذين اشتهر عناؤهم وكثرة نكايتهم في الاعداء فلقد كان ذلك ولا يجحده جاحد غير ان من اسلم
على يديه وجار الى النار بسلاح خزوا قليلا ممن استنقذهم الله تعالى ببركة ابي بكر رضي الله عنه من النار وادخله
في رحمة المسلمين فان من سبق ذكره من كبار الصحابه امنوا كلهم ببركة دعوته ومن سواهم ممن لا يحصون
وكذا اكثر العرب ارتدوا ثم ان الله تعالى هداهم بيمن نفسه وبركة امامته ولا شك ان هذا افضل من القتل
اذ ليس في قتل الكافر الا كسر شوكتهم ودفع معرتهم وفي هدايتهم تحصل هذا مع تكثير الامه فلو كان
لتحقق مباهاة الرسول عليه السلام بقوله فاني اباهي بكم الامم يوم القيامه وتستقيم اهل الاسلام وتكثير
جمعهم وتكثير حزب الله المفلحين ولهذا قال النبي عليه السلام لعلي رضي الله عنه لو هدى الله بك احدا لكان خيرا
لك من ان تقتل ما بين المشرق والمغرب [illegible] وقد بعثنا الرسل للدعوة الى الدين وله حمل المحاربه
وانواع الجهاد فمن سلم على يديه [illegible] ولا غنا جهادي كان ذلك اعظم محله ولعل [illegible] الاسلام
ثم اذا كان قتل ما بين المشرق و[illegible] وجد هداية الرسول عليه السلام فكيف يوازي قتل نفر معدودين
هداية من لا يدخل تحت الحصر والعد

ولهذا اجلت مرتبة الرسل عليهم السلام وان لم يباشروا قتل احد من الكفرة او باشروا اقل قليل منهم والله الموفق
وما زعموا انه لم يكفر بالله مما قط مع دعواهم انه اول الناس اسلاما فان اسلام الصبي العاقل ان كان صح فكفره
كان قبل ذلك كفرا وان كان كفره وكونه على دين قومه غير معتبر لسقوط عبرة عمل الصبي في حق الاديان فلم يصح اسلامه
يوم اسلم والله الموفق والكلام في هذا يطول جدا غير انا اوردنا ما هو العمدة في الحجج والبينة لمن وفقه الله
ذلك وضبطه يسهل عليه ما وراه بتوفيق الله تعالى وعونه

ثم عمر رضي الله عنه افضل هذه الامة بعد ابي بكر رضي الله عنه وكان مكملا عدد الاربعين به اظهر الله تعالى دينه
وفرق بين الحق والباطل ولهذا سمي فاروقا ثم ان ابا بكر رضي الله عنه قال حين ولاه لو سالني الله تعالى يوم القيامة من وليت
عليهم لقلت خير اهلك اي خير المومنين وسمع ذلك الصحابة رضوان الله عليهم ولم ينكر عليه احد فانعقد اجماع الصحابة
على ذلك ولانه عليه السلام قال عمر سراج اهل الجنة وقال عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وهما
سيدا كهول اهل الجنة والاسناد لا قدمين وقال لو كان بعدي نبي لكان عمر رضي الله عنه ولم يثبت مثل هذه
الفضيلة لمن استخلف بعده ثم ان الله تعالى افتتح بلاد العجم وان الملكهم المؤثل بركة امامته وهذا كمال الخبر
من الخلق وتلك منقبة لم تكن لمن بعده مثلها وقد مر بيان فضيلة ذكره في اثبات تفضيل الصديق والكلام
يطول وبهذا القدر كفاية ظاهر مذهب اصحابنا رحمهم الله

القول بتفضيل عثمان بعد ابي بكر وعمر رضي الله عنهم وذهب الحسين بن الفضل البجلي ومحمد بن اسحاق بن خزيمة
من اهل الحديث الى تفضيل علي على عثمان رضي الله عنهما وتوقف ابو العباس القلانسي في ذلك وهو يرى
امامة المفضول جائزة ومناقبه كثيرة وبذله الاموال في نصرة دين الله واقامة النبي عليه السلام احدى يديه مقام
يد عثمان في بيعة الرضوان معروفة والاخبار في ان الملائكة عليهم السلام تستحيي منه مشهورة ثم الحياء ود
لا يدل على جبنه اذ قد يتميز ذلك احيانا للبطل الكمي لعارض امر خفي ثم الشجاعة ليست الا التهاون
وعدم المبالاة من التلف والهلاك وقد ظهر منه ذلك يوم الدار من منعه ناصريه عن القتال وتعليق
عتق عبيده بالقاء السلاح على وجه لا يتمحه نفس اشهر خلقه الله تعالى بالشجاعة ثم ما ظهر من الفتوح
في ايامه من قبل المغرب على يدي عماله واصحاب جيوشه وذلك حاصله من قبل الوفي من ابناء الحرب
فيما بين الطعن والضرب والذي يؤثر ما ذهبنا اليه ما روى ابو داود السجستاني في كتاب السنن باسناده
عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نقول في زمن النبي عليه السلام لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم
وروى ايضا عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نقول ورسول الله عليه السلام حي افضل امة النبي عليه السلام بعده
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم وروى ابو داود ايضا عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير
بعد رسول الله عليه السلام قال ابو بكر ثم قلت ثم من قال ثم عمر قال ثم خشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت
يا ابت قال ما انا الا رجل من المسلمين فثبت بهذه الاحاديث ما ادعينا من ترتيب الفضيلة والله الموفق
والله اعلم بالصواب

الكلام في تفضيل علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه

ثم علي رضي الله عنه

لا اعلم احدا ارجح الى عقل وعلم ممن تفضيل علي رضي الله عنه على جميع اهل زمان خلافته اذ لم يجتمع في احد منهم ما اجتمع فيه من العلم والورع
والاجتهاد في الدين والشجاعة وليس الغرض من كتابنا هذا بيان فضائل الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
لنشتغل بذلك بل الغرض بيان الترتيب في الفضيلة بين الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وقد فرغنا
من ذلك بحمد الله تعالى فلا معنى للاطالة ببيان فضيلة كل واحد منهم اذ كتب السلف مشحونة بذلك
لمن رام الوقوف عليها فليطلب فيها والله الهادي للعباد الى سبل الرشاد
وصلى الله على سيدنا محمد سيد البشر وشفيع يوم المحشر وعلى آله واصحابه وذرياته وسلم تسليما كثيرا

وقد يسر اختتام كتابة هذا الكتاب اللطيف المبارك دمغ المبتدع طول العمد ثابت الاوتاد قامع الضلال
دامغ الخلال رواياته مصححة بروايته المشهورة بعقد مسائله الملوك والجبابرة بين
ودين بمعانيه الاقيال والقياصرة وسارع العلماء اليه تسارع العطاش الى القليل
وسطا بروزه الى ميدان غرر معانيه تطاير الفراش في الشعل مع ما كان لهم من العلم
الذي ورثه اهله كابرا عن كابر وسلم الاول منهم الى الاخر غداة يوم الثلثا
التاسع من شهر الله المبارك شعبان عمت بركته الواقع في شهور سنة ثمان وخمسين وستمائة
وكتبه العبد المذنب الراجي رحمة ربه وعفوه وثقته بالحبيب محمد بن علي بن سعود عفى الله عنه
اصلح الله شانه وصانه عما شانه وغفر له ولوالديه ولاساتذته ولجميع المومنين والمومنات والمسلمين والمسلمات
ورزقه علما نافعا وولدا كاملا والحمد لله اولا وآخرا ظاهرا وباطنا

قال الشيخ الامام عمر بن محمد المعركي ابو اليسر تغمده الله بالمغفرة والرضوان ... الجبار رحمه الله

جزى الله سيف الحق خيرا بما صنع	بتصنيف تبصرة الادلة اذ جمع
به نصر الدين القويم واهله	ودمر ارباب الضلالات والبدع
واوضح كان كشفه نهج الهدى	واد حض ما في شرحه شبه الشيع
وحلى منار الرشد فاعتز واعتلى	واخمد نار الغي فانقاض وانقلع
وانهج اهل الحق والهدى الهدى	واخرج اهل الخيم والطمع والقطع
كتاب لهم فائق رائق الورى	سراج منير زاهر زاهر لامع
اجل كتاب من اجل مصنف	وخير صنيع صاغه خير من صنع
معاشر اهل العلم قوموا فاشكروا	فراديٰ ومثنى لي على ما ذكره رجع

عليها نعيم لا سعادي ولبيدة — ومامنه للاكثار ري ولا شبع

اليها انجاع الناس تهوي قلوبهم — اليها حثيثات ومن لجدب انجح

ياتونها من كل فج ليحملوا — الى كل غوريها ونجديها من نفع

فيسطع هذا النور شرقا ومغربا — وتطلع هذا حيث بدر الدجى طالع

فقد عبر النهرين في الضبر منجدا — وغورا الى اقصى العراقين قد وقع

ولا شك حتى يمن فيشتهي — الى ما انتهى الاسلام والدين والشرع

هنيئا لصدر الدين سيف الهدى كما — المعين بلا عنبر في الامة اضطلع

لقد سر روح المصطفى ثم بعده — ائمة اهل الدين والعلم والورع

واسرر للباقين نورا به الهدى — لنا بدر وغيم الغي والظلمة انقشع

الا فجزاه الله خير جزائه — عن الخلق طرا اذ جميع الورى نفع

ومتعنا كلا بطول بقائه — فذلك من اسنى المنايح والمنح

ومكننى من لثم ترب فنائه — فذلك عندي اليوم من انفس الخلع

قال بعض كبار اهل العلم كل واحد سوى الله عز وجل فهو واحد مجازا لا حقيقة
والواحد الحقيقي هو الله تعالى لان كل واحد من المخلوقين ليس بواحد بل ...
اجزاء لانه بنفسه اثنين ومن اثنين وباثنين وفي اثنين ومع اثنين وذلك انه
اثنان لانه جسم وروح ومن اثنين ذكر وانثى وباثنين لان قوام روحه بالطعام
والشراب وفي اثنين في الليل والنهار ومع اثنين مع الحركة والسكون فاذا هو
ليس بواحد بل هو في الحقيقة عشرة والواحد الحقيقي هو الله تعالى ليس بمركب من جسم وروح
ولا من اثنين من ذكر وانثى ولا قوامه باثنين بطعام وشراب ولا داخل في اثنين
ليل ونهار ولا مع اثنين حركة وسكون وذلك معنى كونه واحدا متوحدا في الذكر ليس ...